التحليل النصّي

سلطة المصطلح وتعدد المفاهيم

د.عواد كاظم الغزي/كلية الاداب –جامعة ذي قار
د. مجيد مطشر العامر/ كلية الاداب –جامعة ذي قار
thiqaruni.org

ما من شك أن أغلب المناهج والفرضيات الحياتية تمتثل بين الحين والآخر لناموس التطور والتبدل مستغنية عن بعض آليات اشتغالها وربما كلها في صيرورتها التي استوت عليها ونالت درجة من المقبولية إثناء الممارسة العملية لها ،وتتفاوت المعارف الإنسانية في سرعة الاستجابة لقوانين التبدل والتغير تبعاً لقاعدة الضرورات والمحظورات، و لم تكن المناهج النقدية بمعزل عن هذا الناموس، إذ ان الساحة النقدية شهدت على مرور الزمن كثيرا من التغيرات والتبدلات سواء على صعيد المسميات أم على صعيد الإجراءات المنهجية (آليات الاشتغال)،حتى غدت مفارقة ملامحها الأولى ومشتملة على أفكار ورؤى جديدة، وبما أن النقد عملية إبداعية عقلية فان التناسل التحليلي قد يشي بالارتداد على نواته الأولى ولو ظاهريا وفي بعض الجوانب منه،وذلك بقصد تقنين المصطلح وتقعيده في مساحة نقدية تتماهى أدواتها الدخيلة بآلياتها المهيمنة منذ النشأة وحتى التطور والتبدل.

ومن المحقق أن التحليل النصيّ بمعناه المتخصص ، لم يكن منظوراً إليه في نقدنا العربي إلى وقت ليس ببعيد ، إذا ما قورن بهيمنة المفهوم الحكمي (أو المعياري) للنقد الأدبي[١] ، إلاّ أن سيادة عصر التحليل وانبعاث النقد الأدبي بحلته التحليلية الجديدة ، قد أنهى المهمة المعيارية للنقد الأدبي ، وتسلطها على رقاب النصوص الأدبية بشكل عام[٢] ، ولكن هذا لا يعني أن مبدأ الأحكام السريعة والانفعالية قد مات تماماً، بل لا يزال يطلّ علينا بين الحين والآخر، ويمارسه القارئ المتخصص وغير المتخصص[٣] ، فضلا عن أنه ((يعتبر مرحلة ضرورية وأساسية وأولية في النقد))[٤].

ولم تكن تلك الهيمنة المعيارية مقتصرة على نقدنا العربي ، وإنما تصدق على النقد العالمي أيضا،يقول الدكتور علي جواد الطاهر((ترد كلمة نقد بمعنى خاص من تاريخ النقد الأدبي العالمي، ليعني الحكم على نصّ أدبي بالجودة أو الرداءة ...وقد ساد هذا المعنى طويلا في أوربا ، ويمكنك أن تسميه القاعدي أو المعياري))[٥] ، ويقول رينيه ويليك ((النقد الأدبي في أعم معانيه هو الحكم على الأعمال الأدبية))[٦].

ومنذ أن بدأ مؤشر النقد بالانزياح نحو العنصر التفسيري والاقتراب منه ، تاركا مبدأ الحكم والتقييم جانباً ، حتى أصبح الجانب التحليلي يمثل نقطة ارتكاز مهمة في أي تصور منهجي يستهدف النصوص الإبداعية بالدرس والتحليل،وخاصة بعد أن وعى الدارسون فضيلة الخصائص الداخلية للنصوص في الكشف عن مكامن الإبداع والتميز، وان لم يلبِ هذا التصور طروحات التحليل النصّي كما هو معروف اليوم،غير انه أفصح عن حضوره مقارباً موضوعياً لمفهوم التحليل الحديث ، وذلك بتجاوزه مرحلة الاستحسان والذم، والانصهار في عملية الخلق الإبداعي ، غايته معرفة عناصر النصّ ووصفها من خلال التحليل المعمق لجوهر النصّ [٧] ، ومن ثم أدى إلى تشعب اتجاهات التحليل وتعدد مذاهبه فيما بعد ، تبعاً لاختلاف المقاييس والموازين المتبعة ،فضلا عن اختلاف أساليب العمل المنتج نفسه[٨].

واستناداً إلى هذه النظرة التحليلية الفاحصة ، لم تعد النصوص الإبداعية تعاني من حالة الإجهاض المجحفة ، أو من عسر في الهضم [٩] ، وإنما أصبحت المهمة التحليلية أكثر حركية وفاعلية في سبر أغوار النصوص الأدبية من جهة ، وإضاءة جوانبـها وزيادة الفهم وتنمية الذوق لدى القارئ من جهة أخرى [١٠]، وهذا في مجمله يعني أن العملية النقدية لم تعد تعاني من سيادة القطب الواحد ، أي مجرد إسقاط القواعد المعيارية من علوم مختلفة على النصوص المقروءة ، أو التقاط أجزاء منها ، ومحاكمتها في

ضوء المقدمات الجاهزة ، ومن ثم إصدار الأحكام عليها ، وإنما فسح المجال نحو محتوى النصوص وفحص مادتها لاستخراج مواطن الإبداع فيها من طريق إحالة النص على نفسه ليس غير.

ولعل هذه الرؤية الافصاحية هي السمة البارزة في نقد النصف الثاني من القرن التاسع عشر – عربيا وعالميا – حتى ذهب بعض المنظرين إلى المساواة بين النقد والتحليل حينما عرفوا النقد بأنه ((فن تحليل الآثار الأدبية كيفما كان المنهج المستعمل))[١١]، بل ذهب بعضهم الآخر إلى دمج المصطلحين تحت مظلة منهجية واحدة وهي النقد التحليلي تأكيدا لهذه المساواة[١٢] .

ومع إطلالة القرن العشرين حدثت الكثير من التبدلات المنهجية على الساحة الأدبية والنقدية . ممثلة بتفاعل نظريتي الأدب والنقد، وما تخلّف عنهما من ظهور مناهج تحليلية جديدة متعددة الارتكاز والأغراض[١٣] ، تضافرت رؤاها جميعاً لتؤطر لنا تصوراً متقدماً لمفهوم النقد ومصطلحه، وربما تجعله مقتصراً على عنصر التحليل بوصفه وظيفة النقد الحقيقية[١٤] ،

وهذا يعني إحلال الوصف التحليلي المنضبط للآثار الأدبية ، محل النقد القائم على أساس القواعد العامة[١٥] . ومن ثم فإن مثل هذا الطرح الأخير ((يركز الاهتمام على تحليل الأثر الأدبي معزولاً عن أية قرينة))[١٦]، يمكن أن تقع خارجه ، وبعبارة أخرى أصبحت ((العملية النقدية تعتمد في الوصول إلى تجسيد حكمها وتقدير القيمة النقدية والجمالية في الأثر الأدبي على عنصري التحليل والتأليف المنطلقين داخل الأثر أو النص الأدبي))[١٧] .

وكان المنهج الشكلي في دراسة الآثار الأدبية المصدر الأساس الذي استمد منه التوجه النصّي شرعيته في التحليل ، ممثلا بجماعة النقد الجديد ، الذي سعى أعلامه إلى تحليل الأعمال الأدبية وتنويرها من الداخل، معتقدين أنها وحدها موضع العمل النقدي الخالص[١٨] ، وتتلخص رؤى المنهج النقدي الجديد بأمور عدة من أهمها[١٩] :

١ـ أن المنهج النقدي الجديد يركز الاهتمام على العمل الأدبي دون سواه

٢ـ انه يعنى بالتحليل المنطلق من داخل النصّ ، أكثر من إصداره الأحكام التقريرية ، لدرجة أنها تندر في دراسات أعلامه التحليلية .

٣ـ إنه لا يتعاط مع القواعد الجاهزة والمقررة في تحليلاته ، لعدم كفايتها على التفاعل مع جميع الأعمال الأدبية .

٤ـ تتركز معظم تحليلاته حول أعمال أدبية محدّدة ،لاكتفاء كل عمل بذاته على شكل منظومة مستقلة .

٥ـ تعدّ اللغة بمعانيها الصريحة ، وارتباطاتها ، وإيحاءاتها الخيالية والانفعالية هي الوسيط الحقيقي الذي تتجسد فيه جميع الأفكار الحياتية ، ومن ثم الاعتقاد بقابلية هذا الوسيط على التوظيف في كل نوع من أنواع الأدب ، على شكل وسائل وأساليب شكلية ، كالوزن والقافية في الشعر .

أما على الصعيد العربي فيعد النقد الجديد من أوسع المناهج النقدية الحديثة تأثيراً في الحياة الأدبية العربية ، إذ وجد فيه الشعراء والكتاب المحدثون ضالتهم للدفاع عن أشكالهم الأدبية الجديدة ضد المناهج النقدية السلفية المحافظة . كما وجد فيه النقاد المحدثون الضبط المنهجي والتكنيك النقدي المعتمد على المهارة والاستكشاف[٢٠] . ومن أشد المتحمسين لهذا المنهج النقدي الجديد ، الدكتور رشاد رشدي في كتابه (النقد الأدبي)[٢١] ، والأستاذ زكي نجيب محمود في كتابه (في فلسفة النقد)[٢٢] ، وكلاهما حرص على نشر أفكار النقد الجديد في تحليل النصوص الأدبية في العالم العربي تنظيراً وتطبيقاً .

وإذا كان أنصار النقد الجديد، يدعون إلى ((حصر مهمة النقد الحقيقية في التحليل))[٢٣] ، بحجة أن النقد ما هو إلاّ ((عملية تحليل وإعادة تركيب العمل المنتج))[٢٤] ، وربما يتجاوزون مسألة الحصر هذه ((إلى أقصى حدود التطرف المتحمس للتحليل ، فيقصرون حقل النقد بالتحليل))[٢٥] ، دون سواه، فإن الأمر سوف يختلف مع ظهور المناهج النصية اللسانية (البنيوية وما بعد البنيوية) لأننا سوف نجد أن الدعوات تتعالى لاستبعاد مصطلح (النقد) وإحلال مصطلح (التحليل) محله ، و((لدرجة أن مصطلح النقد النصي لا يستخدم إلا بشيء من التحفظ))[٢٦] وإنما الأجدى أن يقال التحليل النصي ، بل يذهب بعض علماء اللسانيات ((إلى التطرف ومحاولة إلغاء النقد الأدبي كعلم مستقل ، وتحويله إلى مجرد فرع من فروع علم اللغة ، وهو علم اللغة الأدبي))[٢٧] .

ويمثل الانتقال من مؤسسة المهيمن الخارجي للجهد الإبداعي إلى منظومة النص وعلائقية الأنساق والبؤر طفرة نوعية وكيفية في تأريخ النقد الأدبي ، ساعدت في هدم ترابية العطاءات النقدية القديمة بإشكالها كافة ، لتؤسس مشروعها البديل الذي يرتكز على المعطى النصي . وهو ما يعبر عنه من الخارج النصي إلى الداخل النصي ذي المداخل المتعددة غير القطعية وهي ما تسمى اليوم بالمناهج النصية اللسانية (الأسلوبية ، البنيوية ، التفكيكية ، السيميائية)،وقد تأطر التحليل النصي بروئ وتوجهات هذه المناهج بوصفه الميدان الاختباري الذي تتجلى فيه شروط ومطالب تلك المناهج على اختلافها والتي من المفترض أن يجود بها الواقع النصي المنتج .

وقد انطلقت المناهج النصية لتتعامل مع الداخل النصي على أنه القناع الحقيقي الذي يكتنف أسرار النصوص الإبداعية ، يمكن التوصل إلى تهشيم شفراته وفك رموزه من خلال جهد تحليلي يطال التركيب اللغوي والدلالي المتسطح في النص أولا ، ومن ثم الوصول إلى جوانية هذه التراكيب والعلائق الرابطة بينها ، بهدف بيان الناتج النصي المتحصل ، أضف إلى ذلك الكشف عن اتجاهات النص وحركيته . وكان من نتائج النزوع إلى التحليل النصي تهافت النقد المعاصر على إخضاع التحليل النصي للمنهجية المقننة فهو عند الأسلوبيين يعتمد على معطيات علم اللغة في مقايسة الأساليب ومناقشتها، ممثلةً في تحليل العلاقات اللغوية للنص الأدبي،والتي ينهض عليها أسلوبه بشكل أساسي[٢٨] ،ولم يحجّم التحليل الأسلوبي للنص بالنصوص الأدبية فقط ، بل امتد بمرونة وشمولية فائقة ليشمل النصوص غير الأدبية [٢٩] .

ولم يكتف التحليل الأسلوبي بتقسيم النص الأدبي المدروس إلى مستويات لغوية (أعني المستوى الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي) وإنما امتد ليعقد الصلات بالبلاغة من جهة، وبالشعرية من جهة أخرى [٣٠] . مستفيداً من تجاوز المنهج الأسلوبي المواضعة اللسانية المجردة مخترقاً أركان العلوم اللسانية والإنسانية المختلفة[٣١]، كما أنه اتخذ من المقاربة المرجعية بين الأسلوبية والشعرية ليشكل مزيجاً لسانياً يحيط بالعمل المنتج من جميع جهاته، على اعتبار أن الشعرية والأسلوبية ينهلان من بحر اللسانيات العامة [٣٢] ، وتتعدد وجوه المنهج الأسلوبي في نظرته إلى النص المحلل ، فمنها ما يسمى بالأسلوبية النشوئية ، ومنها الأسلوبية الوصفية ، والأسلوبية الإحصائية وغيرها.

أما عند البنيويين فقد تملكت فكرة النسق المتناغم في رسم حركية البنى المتوالدة داخل النص على مجموع التحليلات النصية الجزئية منها والمتكاملة [٣٣] ، وغاية التحليل النصي البنيوي الكشف عن الأنساق المتحكمة في شعرية النص ، ثم البحث عن النظام الدلالي للنص ، من خلال تصيد الدوائر الدلالية الصغرى ، صعوداً باتجاه الشبكة الأم [٣٤] ويمكن تلمس جميع ذلك من خلال استخدام تقنية المعنى المتعدد المنبثق من مرونة البنية النصية الأساسية [٣٥] . وقد قدم التحليل النصي البنيوي مفاهيم متنوعة محاولة منه لإحكام السيطرة على زئبقية النصوص الإبداعية منها (الدال ، المدلول ،النسق ، البؤرة ، الرمز ، العلاقة الوظيفية اللغوية ، تركيب العلاقات ....) .

ونظراً لتنوع مفهوم البنية ، وانغماس روادها في المنهج التجريبي ، بحيث تحول التحليل النصي إلى مجرد قواعد وأسس تجريدية ، فقد عانت البنية النصية من أزمات متعددة قادتها في النهاية إلى التراجع والنكوص أضف إلى ذلك كثرة الطرق المسدودة التي وصل إليها النقاد المعاصرون بالاعتماد على المنهج البنيوي في تحليل النصوص [٣٦] . مما دفع ببعض رواد البنيوية إلى ابتكار مناهج تحليلية أخرى ، تمثلت بطروحات ما بعد البنيوية ، (التفكيكية والسيميائية)، فالأولى تسعى إلى استبدال النسق المتناغم بالنسق المتسلط اللانهائي ، والناتج عن سلسلة من التناقضات والتعارضات المعرفية داخل النص[٣٧] ، بمعنى أن النصّ لا يمكن أن يحبس نفسه في زاوية معرفية ، بحيث تصبح عملية التحليل والحسم فيه ممكنة،وإنما النص في ظل المنهج التفكيكي متجاور الحافات من الوجهة الباطنية على الأقل [٣٨] ، فهو يمارس عملية الارتداد التكميلية إلا انه لا يخضع لحدود معينة ، وإنما يمارس عملية التدفق ويتخطى نفسه [٣٩] ، فلا يمكن أن يكون بديلاً عن شفراته ومحيطه ، ولا هو اختلافا خالصاً لها ، إنه ممارسة من التقابلات الثنائية ، وبهذا المعنى يكون النص :

١- ليس مرئيا ولا غير مرئي
٢- ليس داخلا ولا خارجا
٣- ليس حاضراً ولا غائباً
٤- ليس نصاً ولا سياقاً

٥- ليس واحداً ولا متعدداً [٤٠]

أما الثانية ــ أعني السيميائية ــ فتسعى إلى الكشف عن مولدات النصوص بالطريقتين الظاهرية والباطنية ، واختزال مواطن التأجيلات والثغرات فيها [٤١] ، مما يولد حركة بندولية تحليلية متحركة ، بين الداخل النصي المتمثل بالطبيعة النسقية للنص نفسه ، والتي تساعد على فك بعض الاشتباكات ، وبين الخارج النصي متمثلاً بما يمليه القارئ على النص لردم الفجوات ، ومحاولة استمرارية البنى الدالة [٤٢] ، وليس الغرض الحقيقي من التحليل السيميائي القبض على المعنى القار في النص ، وإنما الكيفية التي عرض فيها النص أفكاره ومعانيه [٤٣]

وقد سجلت الدراسات النصية بشقيها النظري والتطبيقي بروز مفاهيم تحليلية متعددة على حساب مصطلح التحليل النصي ، وأفضت هذه المفاهيم الجديدة إلى كثير من الخلخلة والاضطراب في التحديد ، لما تحمله من التداعيات والإظلال الناتجة عن اختلاف القراء ومحمول المعرفي ، وعند إخضاع مجمل ما أنتج من هذه المفاهيم للمعاينة الفاحصة ، نجد أن القسم الأكبر منها يرتمي في أحضان التداخل الإجرائي النصي ، مما يعني عدم الانسلاخ عن ماهية التحليل النصي ، بفارق التسمية والمصطلح ، في حين يدعي القسم الأخر التوازي الأفقي معه عن طريق التطلع إلى استحداث جزئيات تحليلية ضمنية ، وبذا فإن ما تنطوي عليه مفاهيم هذا الأخير تكاد لا تبرح أن تتعانق وتتلاحم مع كلية التحليل النصي . وسوف تتضح مصداقية ذلك من خلال العرض السريع لمصطلحات هذين القسمين و محولاتهما المعرفية.

لقد عرفت مرحلة ما بعد البنيوية بغزارة الإنتاج المصطلحي ، فضلا عن غزارة الرؤى التحليلية الجديدة ، حتى أصبح ذلك سمة من سماتها ، وعند تقصي أغلب الكتابات النصية الشائعة ، نجد أنها تنحصر في المسميات الآتية :(التطبيق النقدي ، النقد العملي ، النقد التحليلي - التطبيقي ،الممارسة النقدية ، القراءة والتلقي) وما شاكلها من المصطلحات المتكاثرة ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن بعض الدارسين يسندون هذه المفاهيم إلى رؤى تنظيرية متعينة ، وبعضهم لا يفرق بينها أصلاً ، وبعضهم يركب بعض هذه المصطلحات تركيباً عشوائياً ، في حين نجد أن بعضهم يؤطر هذه المصطلحات بحدود رؤيوية ذاتية . مما جعل عملية السعي وراء مرجعيات هذه المفاهيم يتسم بالمخاطرة لتندر الوضوح والشفافية .

وتنضوي بعض التحليلات النصية تحت مصطلح النقد تطبيقاً الذي يحاول إسقاط المقدمات الجاهزة على النصوص المقروءة ، إذ يعرف التطبيق بأنه ((نشاط آلي يسعى إلى إثبات صحة المفاهيم ، والى برهنتها .... فهو ينزع إلى إسقاط موضوعه كمادة حية ، كما ينزع إلى جعل آليته هي نفسها غايته))[٤٤] ومعنى ذلك أن الناقد التطبيقي يتحول من جو التأمل النظري إلى حلبة الصراع مع النص المقروء ، لإثبات صدق المفاهيم النظرية عملياً[٤٥] . أما مجاله فيكاد ينحصر عند حدود البرهنة والتعلم غالباً[٤٦] ، ولذا فهو يتنزل إلى مرتبةٍ أدنى من التحليل على مستوى الممارسة النقدية ، وإن كانت المرجعية النصية نقطة التقائهما[٤٧] . ويمكن أن تقع أغلب الجهود النقدية التي جرت في بواكير نقدنا العربي القديم ضمن تصور النقد تطبيقاً ، حيث توقف النقاد القدامى عند حدود شرح وتفسير المقطعات الشعرية أو أجزاء منها لاختبار صحة القواعد التي قرروها [٤٨] .

وإذا كان النقد التطبيقي في الإجراء العربي يبحث عما يؤيد صحة القواعد المفترضة مسبقاً ، ولا يلتفت إلى ما في النص من ظواهر مميزة أو إبداعية، فإنه بالمنظور الغربي يتسع ليشمل آفاقا تتخطى المعيارية النظرية، في تعامله مع النص الأدبي ، فينظر إلى النص على إنه كيان لغوي أولاً ، وإنه ظاهرة حضارية مستقطبة لجميع المؤثرات الحياتية ثانياً، وإنه يستحيل في جانب منه إلى مجموعة من التوقعات أو الانفعالات التي تصدر عن قارئ النص ، ومن ثم تسهم تحديد معنى النص أو أهميته [٤٩]، وكثيراً ما يترادف مفهوم النقد التطبيقي مع مفهوم النقد العملي حيث أن الأخير يعنى ((بتحويل الآراء ووجهات النظر إلى ممارسة عملية))[٥٠] تتلخص فيها مضامين النصوص المقروءة .

ولكي يتحرر الدارسون من رتابة النقد التطبيقي أو العملي ، وآلياته الميكانيكية الجاهزة ، والسعي إلى ترك بعض الفراغات الحرة لهم في استنطاق النص الإبداعي ، لجأو إلى استحداث مصطلح النقد التحليلي ــ التطبيقي ، الذي يجمع بين المقدمات النظرية الجاهزة ، ومحفزات النص التي تترآى بين

الحين والآخر للمحلل النصي ، على شكل مناطق أو أطلال المناطق المتوالدة أثناء قراءة النص ، والقابلة للتأويل بأشكال مختلفة بحسب رؤية المحلل[٥١] ، وتسعى هذه المحفزات المكتشفة إلى عقد المصالحة بينها وبين القواعد التطبيقية المقررة سلفاً ، بحيث لا يمكن إطلاق العنان لها والوقوع في شباك الانفلات ، الذي من شأنه إحداث المجافاة بين طرفي المعادلة (التطبيق ـ التحليل) ، ومن ثم تصبح العملية التحليلية مفككة الأوصال ، حتى أن الإمساك بالخطوط العامة لهرمية التحليل يغدو أمراً صعباً[٥٢].

ويبدو أن فضائية التحليل الأفقية قد أباحت للدارسين تشقيق رؤىً تحليلية معتدة بذاتها ، انضوت تحت مصطلحٍ جديد يدعى (الممارسة النقدية) ، وإن إعمال النظر في مجمل هذه الرؤى التحليلية الجديدة مكّن ملاحظة اتجاهين متوازيين على مستوى الممارسة النصية . الأول منهما يقترب من مصطلح التحليل النصي تنظيراً وتطبيقاً ، ويظهر ذلك جليا من خلال التعريف الوارد في المراجع الغربية ، من أن الممارسة هي ((التحليل بحصر المعنى ، ومدى مطابقتها للأطروحات المنهجية ، ومدى مطابقة التحليل المباشر للاقتراحات النظرية))[٥٣] ، مما يعني أن الممارسة هي نوع من المواءمة بين المقدمات القبلية والتحليل الحر ، أو أنها الوسطية بين التجريد النظري والتطبيق القاعدي ، ويوسم مسارها الحركي بالانفتاح على جهتي التنظير والتحليل [٥٤] ، إذ ((لا تطبيق ولا ممارسة بدون نظرية ، مهما كانت هذه النظرية مقموعة أو غائمة أو فُهمت باعتبار أنها واضحة))[٥٥] ، ويمكن أن نسمي هذا النوع من الممارسة التنظيرية التحليلية بالممارسة الوسطية.

أما الثاني فيحاول تشقيق رؤىً تحليلية ذاتية غير منتمية إلى،منهج بعينه ، وإنما ارتضت لنفسها محاورة عدة مناهج تنظيرية ، مضافاً إلى ذلك تحريك الموروث الثقافي للمحلل ، لتخرج لنا في نهاية المطاف بالهيأة الإسقاطية الحرة ، وتحت مصطلح الممارسة الإنتاجية التي ((لا تنطلق من الملائمة اللازمة بين النظرية والتحليل))[٥٦]، وإنما انطلاقاً من التجربة الشعرية المتمثلة بالقصيدة ، هي التي تخلق المنهج التحليلي [٥٧]، وإن الممارسة بدورها تنتج النظرية أو تعيد إنتاجها من جديد [٥٨] وفقاً لقاعدة الاحتواء والتجاوز [٥٩]

وتقدم يمنى العيد توضيحا لهذا النوع من الممارسة ، فهي ترى أن الممارسة باعتبارها شغلاً على النصوص فهي ليست تنظيراً على التنظير يكرر المفاهيم أو يضيف إليها ، وإنما هي مفارقة حقيقية للتنظير والتطبيق [٦٠] ، أو أنها((شيء آخر ، نشاط لا يتكرر ، بل ينتج ، نشاط يتحدد بموضوعه .... ويختلف عنه))[٦١] .

وبديلاً لمفهوم الممارسة يقدم الدارسون المعاصرون مفهوم (القراءة)[٦٢]، التي تبدو تطويراً لمفهوم الممارسة في شقها الإنتاجي عن طريق إدخال عنصر جديد في العملية التحليلية وهو الذات القارئة ، وهذا يفترض في المحلل أن يكون ذاتاً قارئة ومحللة في آن واحد، والمقصود بالقراءة هنا هي ((عملية استكشاف وتحاور وتعارف وتحريك للإنتاجية والإبداع من خلال التفاعل التوليدي بين إمكانات النص وقدرات القارئ ومعارفه))[٦٣]، وهذا يعني اقتران الذات القارئة بعملية الخلق والإنتاج المعرفي بعد تجاوز مرحلة الاستيعاب إلى مرحلة ((بناء المعنى وإنتاجه وتغذية التحليل اللساني بمرجعيات ذاتية قائمة على فعل الفهم))[٦٤]، الذي يتنافى وحالة الاستقرار والثبات بين القرّاء ، تبعاً لاختلاف وتغير خبراتهم المعرفية والثقافية ، ولذلك شاعت في الوسط القرائي فضلا ً عن القراءة الإبداعية الأصيلة ، معاينات أخرى لنصوصٍ مقروءة سابقاً عن رؤية (قراءة جديدة) أو (قراءة أخرى) أو (قراءة ثانية) ، ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض الدارسين جعل القراءة الإبداعية مساويةً للممارسة النقدية ، إذ القراءة لديهم تعني ((ممارسة تنطلق من معطى ، وبحصول التفاعل بين القراءة والمعطى ، خاماً أو منظماً ، تكون الممارسة ... من خلال تفاعل الذات (الناقد) مع الموضوع (مادة القراءة)))[٦٥]

ونحن إذ نردد المقولات والمفاهيم المتشعبة في مجال التحليل النصي ، لا نميل إلى هدم كلية التحليل وجهازه المفهومي ،أو استباحة قوالبهِ النظرية ، بل ينبغي الإشارة إلى أن المناهج التحليلية ظلت تتكاثر في نسقٍ أفقي ، دون الانبتات عن معماريتها العمودية ، فأوجدت مثل هذه المصطلحات التحليلية الجديدة ، ولن يتوقف المد الأفقي ما دامت الذات الإنسانية تواقة إلى الإبداع والتفرد ، ولكن في حدود ما هو شائع الآن من فيوضات هذا الامتداد الأفقي وتشعباته المتكاثرة ، لم تستطع المناهج التحليلية التخلي عن سماتها الرئيسة ، إذ يمكن أن نرتد

بالدراسة التحليلية لنصٍ ما إلى منهج معينٍ دون غيره ، وذلك أن الدارسين لم يستطيعوا بشكلٍ أو بآخر الخروج كلياً على انتماءاتهم لمناهجٍ أثرت فيهم وتأثروا بها ، فهم تحت كلية التحليل النصي ، مهما تعددت واختلفت رؤاهم ومصطلحاتهم ، فنحن واجدون آليات التحليل النصي الممنهج مهيمنات بارزة في جهودهم النصية ، بل أنها تكاد تكون غالبة في ولوجها إلى النصوص المدروسة .

ولا يعني اختلاف المصطلح أو تعدد التسميات أنه قد تنكّر لمنهج التحليل النصي، أو انقطع عنه ، بل يعني أن الموروث الثقافي للمحلل وتبييء النصوص وفقاً للثقافات المعيشة أسهم في استجلاء آراء جديدة ، ظلت تدور في فلك التحليل النصي ، ولم تغادره إلاّ نادراً.

هوامش البحث

١- النقد الأدبي المعاصر :٢٣.
٢- ينظر : مقالة في التحليل :٤٨
٣- ينظر :الأدب وفنونه :١٤٥
٤- المصدر نفسه : ١٣٩
٥- مقدمة في النقد الأدبي :٣٣٩، وينظر: ٣٩٤ منه
٦- حاضر النقد الأدبي : ٥٠ ، وينظر ما هو النقد :٢٨٨.
٧- ينظر : تحليل النص الشعر الحديث : ٢١.
٨- مستقبل الشعر وقضايا نقدية :١٠٦
٩- ينظر : بنية الخطاب النقدي :١١
١٠- ينظر مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق :٤١٣.
١١- راهن الشعرية :٢١، وينظر المعجم الأدبي : ٢٨٣.
١٢- ينظر : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ٤٦٩ ما بعدها . ومقدمة النقد الأدبي : ٤٤٢ . وقد عنون بعض الدارسين مؤلفاتهم النقدية بهذا العنوان أو ما يقاربه . ينظر على سبيل المثال : التحليل النقدي والجمالي للأدب : د. عناد غزوان . والنقد التطبيقي التحليلي : د. عدنان خالد عبد الله .
١٣- ينظر : معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة : ٧
١٤- ينظر : ترويض لنصّ : ٣٧-٣٨ .
١٥- ينظر : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ٤٦٩.
١٦- المصدر نفسه : ٥٠٠ .
١٧- التحليل النقدي والجمالي للأدب : ٨٥ .
١٨- ينظر : تحليل النص الشعري الحديث :٢٢.
١٩- ينظر : موسوعة النظريات الأدبية : ٦٨٥-٦٨٦ . والسيمياء والتأويل : ٣٥-٣٨ ودليل الناقد الأدبي : ٢٠٥-٢١١. ومناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ٥٠٦ .
٢٠- ينظر : في الأدب والنقد : ٣٤.
٢١- ينظر : المصدر نفسه : ٣٤.
٢٢- ينظر : تحليل النص الشعر الحديث : ٢٢.
٢٣- الشعر والتأمل : روستريفورهاملتون: ٩٢.
٢٤- واقع النقد في العراق: ١٠٥
٢٥- تحليل النص الشعري الحديث : ٢٢ وينظر حول النص والعلوم المجاورة : ١٢.
٢٦- موسوعة النظريات الأدبية: ٦٧١.

٢٧- المصدر نفسه : ٣٨.

٢٨- ينظر : البلاغة والأسلوبية :عبد المطلب : ٢٨٦ والأسلوب والأسلوبية : المسدي : ٣٧ وما بعدها والأسلوبية الحديثة محاولة تعريف: ١٢٤ .

٢٩- ينظر: موسوعة النظريات الأدبية:٣٧

٣٠- البلاغة والأسلوبية: بليث : ترجمة :١٣.

٣١-ينظر: أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث :٩٥ والنقد والحداثة :٥١.

٣٢- ينظر : بنية اللغة الشعرية :١٥وقضايا الشعرية : ٢٤.

٣٣- ينظر : الصوت الآخر :٢٣١ وموسوعة النظريات الأدبية: ١٠٥-١٠٦.

٣٤- ينظر : التفاعل النصي : ٥٣ ومعرفة الآخر : ٣٩ والصوت الآخر : ٢٢٩ .

٣٥- ينظر : الخطيئة والتكفير : ٣٢ ونظرية البنائية في النقد الأدبي : ١٩٧-١٩٨ .

٣٦- ينظر: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية :١٥٢ وموسوعة النظريات الأدبية :٢٧٧.

٣٧- ينظر : نصّيات بين الهرمنوطقيا والتفكيكية :١٢٧-١٣٠ والتفكيك : النظرية والتطبيق : ٢٣١.

http://thiqaruni.org/thi_qar/2011-06-07-09-31-54/2011-09-17-09-15-56/2011-04-24-07-16-33/2011-04-24-07-33-11.html

٣٨- ينظر : التفاعل النصّي : التناصية :٨٧-٨٩ ونصيات بين الهرمنوطقيا والتفكيكية:٩٣.

٣٩- ينظر : نصّيات : بين الهرمنوطقيا والتفكيكية :٤٧ واللغة الثانية : ٤٧ وإشكالية التلقي والتأويل : ١٦

٤٠- ينظر : نصّيات : بين الهرمنوطقيا والتفكيكية: ١٣٠.

٤١- ينظر : التفاعل النصّي : التناصية : ٧٠ وقصص الحيوان جنساً أدبيا : خالد سهر : ٦٤٣-٦٤٤

٤٢- ينظر : التفاعل النصّي :٧٠.

٤٣- ينظر : المصدر نفسه : ٧١-٧٢.

٤٤- في معرفة النص :١٦-١٧.

٤٥- ينظر : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق :٢٦٥ ومستقبل الشعر وقضايا نقدية :٥٦.

http://thiqaruni.org/thi_qar/2011-09-17-09-56-54/2011-09-17-10-23-57/2012-03-11-08-22-09/130-2012-03-10-19-34-04/802-arab3.html

٤٦- ينظر : في معرفة النص: ١٥ ومناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق :٢٦٣ وما بعدها

٤٧- ينظر : نازك الملائكة في النقد التطبيقي والتحليل النصي : ١١٢

٤٨- ينظر : ترويض النص: ١٦.

٤٩- ينظر : النقد التطبيقي التحليلي :٦ .

٥٠- أطياف الوجه الواحد : ١٩ وينظر : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ٢٦١ .

٥١- ينظر: النقد التطبيقي التحليلي :١٦ واللغة الثانية :٨٥ ومن صور النقد التطبيقي : ٢

http://thiqaruni.org/thi_qar/2011-09-17-09-56-54/2011-09-17-10-23-57/2012-03-11-08-22-09/130-2012-03-10-19-34-04/803-arab4.html

٥٢- ينظر : إنتاج الدلالة الأدبية : ٣٣ .

٥٣- سحر الموضوع : من النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر : ١٥

٥٤- ينظر : تحليل النص الشعري الحديث : ٢٤.

٥٥- الممارسة النقدية : ١١.

٥٦- تحليل النص الشعري الحديث : ٢٤.

٥٧- ينظر : مستقبل الشعر وقضايا نقدية :٥٧

٥٨- ينظر : في معرفة النص :١٥.
٥٩- ينظر بنية الخطاب النقدي : ١٤.
٦٠- ينظر: في معرفة النص : ١٦
٦١- المصدر نفسه : ١٦
٦٢- ينظر : الأصول المعرفية لنظرية القراءة : ٧٢.
٦٣- مفهوم القارئ وفعل القراءة في النقد الأدبي المعاصر: ٧٢
٦٤- نظرية التلقي - أصول وتطبيقات : ٢٣.
٦٥- القراءة والتجربة : ١٤ .

المصادر والمراجع

١- أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث :د. توفيق الزيدي:الدر العربية للكتاب،ليبيا- تونس، ١٩٨٤
٢- الأدب وفنونه : د. محمد مندور:دار نهضة مصر ،القاهرة،١٩٧٨
٣- الأسلوبية الحديثة محاولة تعريف: د. شكري محمد عياد : مجلة فصول ، مجلد (١) . عدد (٢) : ١٩٨١.
٤- الأسلوبية والأسلوب : د. عبد السلام المسدي: الدار العربية للكتاب،بيروت،ط٣ ، ١٩٨٨
٥- إشكالية التلقي والتأويل . دراسة في الشعري العربي الحديث : سامح الرواشدة : منشورات أمانة عمان الكبرى، ط١، ٢٠٠١
٦- الأصول المعرفية لنظرية القراءة : ناظم عودة : مجلة الأقلام : عدد(١١-١٢) : ١٩٩٣
٧- أطياف الوجه الواحد : دراسات نقدية في النظرية والتطبيق : د. نعيم اليافي :اتحاد الكتاب العرب،دمشق،ط١، ١٩٩٥
٨- إنتاج الدلالة الأدبية :د. صلاح فضل : مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧
٩- البلاغة والأسلوبية :د. محمد عبد المطلب :الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٤
١٠- البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص : هنريش بليث : ترجمة : محمد العمري:منشورات دار سال - الدار البيضاء، ١٩٨٩
١١- بنية الخطاب النقدي : د. حسين خمري: دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط١ ، ١٩٩٠
١٢- بنية اللغة الشعرية : جان كوهين : ترجمة محمد الولي ومحمد العمري: دار توبيقال للنشر - الدار البيضاء، المغرب ،١٩٨٦
١٣- تحليل النص الشعري الحديث في النقد العربي المعاصر : حاتم محمد صكر: رسالة ماجستير،جامعة بغداد، ١٩٩٥
١٤- التحليل النقدي و الجمالي للأدب . د. عناد غزوان:دار آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥
١٥- ترويض النصّ دراسة للتحليل النصّي في النقد المعاصر: إجراءات ومنهجيات : د. حاتم الصكر:الهيئة المصرية العامة الكتاب،ط١، ١٩٩٨
١٦- التفاعل النصّي :التناصية النظرية والمنهج . د نهلة فيصل الأحمد:مؤسسة اليمامة الصحفية،الرياض،ط١،د.ت
١٧- التفكيك : النظرية والتطبيق : كرستوفر نوريس : عرض : سمية سعد : مجلة فصول : عدد(٤) ١٩٨٤
١٨- حاضر النقد الأدبي : مجموعة باحثين : ترجمة: د. محمود الربيعي: دار المعارف ، مصر،ط١، ١٩٧٥
١٩- حول النص والعلوم المجاورة : عبد الغني أبو العزم : مجلة أنوال الثقافية . عدد (١٨٥) : ١٩٨٥
٢٠- الخطيئة والتكفير:د.عبد الله محمد الغذامي: النادي الأدبي الثقافي، جدة - السعودية،ط١، ١٩٨٥
٢١- دليل الناقد الأدبي :د. ميجان الرويلي ود. سعيد البازعي:المركز الثقافي العربي،ط٣ ، المغرب، ٢٠٠٢
٢٢- راهن الشعرية : هنري ميشونيك : ترجمة عبد العظيم حزل: نشر اتصالات،، مراكش، ١٩٩٤
٢٣- سحر الموضوع : من النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر : حميد لحمداني: منشورات دار سال - الدار البيضاء، المغرب ، ١٩٩٠
٢٤- السيمياء والتأويل : روبرت شولز . ترجمة : د. سعيد الغانمي: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت،١٩٩٤
٢٥- الشعر والتأمل : روستريفورهاملتون: ترجمة محمد مصطفى بدوي:المؤسسة العربية للتأليف، القاهرة،١٩٦٣
٢٦- الصوت الأخر.الجوهر الحواري للخطاب الأدبي: فاضل ثامر:دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢
٢٧- في الأدب والنقد : د. إبراهيم خليل :دمشق، ط١ ، ١٩٨٠

٢٨ـ في معرفة النص : يمنى العيد : دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط٣، ١٩٨٥
٢٩ـ القراءة والتجربة. حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد بالمغرب:د. سعيد يقطين: مطبعة النجاح الجديدة،الدار البيضاء ، المغرب، ١٩٨٥
٣٠ـ قصص الحيوان جنساً أدبيا. دراسة أجناسية سردية سيميائية في الأدب المقارن : خالد سهر الساعدي : (أطروحة دكتوراه):كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٩٩
٣١ـ قضايا الشعرية : رومان ياكبسون : : ترجمة محمد الولي وآخر: دار توبيقال للنشر ـ الدار البيضاء، المغرب ، ١٩٨٦
٣٢ـ اللغة الثانية:فاضل ثامر: المركز الثقافي العربي،بيروت،ط١، ١٩٩٤
٣٣ـ ما هو النقد : بول هير نادي : ترجمة: سلافة حجاوي : دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩
٣٤ـ مستقبل الشعر وقضايا نقدية : د. عناد غزوان: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٤
٣٥ـ المعجم الأدبي : جبور عبد النور:دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩
٣٦ـ معرفة الآخر . مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة : عبد الله إبراهيم وآخرون:المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٩٠
٣٧ـ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية : وليم راي : ترجمة : د. يوئيل يوسف عزيز: دار المأمون ، بغداد، ١٩٨٧
٣٨ـ مفهوم القارئ وفعل القراءة في النقد الأدبي المعاصر: د. محمد خرماش .مجلة الأقلام . عدد (٥) : ١٩٩٩
٣٩ـ مقالة في التحليل : د. أنوار الزغبي : مجلة أفكار عدد (١١٧).١٩٩٤
٤٠ـ مقدمة في النقد الأدبي . د. علي جواد الطاهر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بغداد،١٩٨٣
٤١ـ الممارسة النقدية : كاثرين بيلسي : ترجمة : سعيد الغامدي:دار المدى للثقافة والنشر، سوريا ، ٢٠٠١
٤٢ـ من صور النقد التطبيقي : ترويض النص وسلطة اللغة : د. عناد عزوان : مجلة اللغة العربية وآدابها : جامعة الكوفة : عدد(١) السنة الأولى ٢٠٠١:
٤٣ـ مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق : ديفد ديتش . ترجمة د. محمد يوسف نجم ، مراجعة د. إحسان عباس: دار صادر، بيروت، ١٩٦٧
٤٤ـ موسوعة النظريات الأدبية : د. نبيل راغب :الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان،مصر، ط١، ٢٠٠٣
٤٥ـ نازك الملائكة في النقد التطبيقي والتحليل النصي : د. حاتم الصكر: مجلة نزوى ، عمان، عدد (٤) ١٩٩٥
٤٦ـ نصّيات بين الهرمنوطقيا والتفكيكية : هيوج. سلفرمان : ترجمة : علي حاكم صالح. ود. حسن ناظم :المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ـ بيروت،ط١، ٢٠٠٢
٤٧ـ نظرية البنائية في النقد الأدبي : د. صلاح فضل: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧
٤٨ـ نظرية التلقي ـ أصول وتطبيقات : د. بشرى موسى صالح: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٩
٤٩ـ النقد الأدبي المعاصر قضاياه واتجاهاته : د.سمير سعيد حجازي :دار الافاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١
٥٠ـ النقد التطبيقي التحليلي : د. عدنان خالد عبد الله:دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦
٥١ـ النقد والحداثة :د. عبد السلام المسدي: دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ط١، ١٩٨٣
٥٢ـ واقع النقد في العراق : محمد الجزائري: مجلة الحياة الجديدة ، عدد (١١) ، ١٩٧٠

معايير الرد النحوي
في تفسير الميزان للسيد الطبا طبائي

الدكتور حبيب مشخول حسن

يكاد يجمع دارسو العربية على أن للتركيب النحوي وظيفة دلالية بحيث يتغير المعنى تبعاً لتغيير التركيب ، فأية حركة فيه من شأنها أن تؤدي إلى تغاير في المعنى وهذه السمة بارزة في اللغة العربية ، ولهذا الأمر نجد الباحثين في تحليل النصوص يرصدون طبيعة التركيب ليصلوا إلى المعنى الذي قصده صاحب النص ، وإذا كان هذا الأمر يعم جميع الباحثين في النصوص اللغوية ، فإنه يأخذ طابعه المتميز عند الباحثين في مجال التفسير ، فَهمّ هؤلاء الباحثين يتركز على البحث عن مقاصد المولى تبارك وتعالى وما يترتب عليه من أثر في مجال التغيرات المبتنية على ما يستنبطه هؤلاء من معاني القرآن بوصفها مقاصد للمولى تعالى أو مقاربات لها .

ومن بين أهم المفسرين الذين اعتمدوا على الوظيفة اللغوية – بوضعها العام وبضمنها الوظيفة النحوية – صاحب تفسير الميزان العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي .

فهو بناء على منطلقاته التفسيرية والتي يعد من أهمها حجية الظهور القرآني المعتمدة على اللغة يرى أن الأساس الذي ينطلق منه مفسر القرآن الكريم هو النص ذاته لاخارجه حتى إن كان هذا الخارج رواية موثوقة ، لذا نجده يعرف التفسير بأنه (بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها)[١]

فللتركيب اللغوي والسياق الأثر الكبير في الكشف عن هذه المداليل ، ولذا اهتم السيد الطباطبائي – انطلاقاً من بحثه عن مقاصد النص – بطبيعة التراكيب النحوية واختيار التوجيهات النحوية التي يجدها أكثر انسجاما مع السياق الذي وردت فيه ، وتناسبها مع غايات ومقاصد القرآن الكريم وبعده الإعجازي لذا كان في مقام اختيار تلك التوجيهات مناقشاً ومرجحاً فضلاً عن كونه عارضاً وذاكراً لها بما يراه مناسباً ، فحين يجد أن هناك مناسبة لطرح الآراء النحوية والتوجيهات الإعرابية يعمد إلى ذلك ولا يتردد في مناقشتها إن لم يجد لها مايؤيدها أو ما يبررها ، وقد يصل به الأمر في بعض الأحيان – كما سيتضح في ثنايا البحث – لا إلى رفضها فحسب بل إلى تشنيع القول فيها لعدم انسجامها مع بعد من أبعاد القرآن الكريم كإعجازه أو غير ذلك فوقفت عند رده الآراء النحوية محاولاً اختيار جملة منها دون استقصاء كل الحالات أو الآراء - لبيان المعايير التي انطلق منها صاحب الميزان في مناقشته الآراء وقد أحصيت بعضاً منها لا على التعيين أو الترتيب لأفتح الباب من خلالها لبحث أرحب في هذا الموضوع واتضح لي أن مواقفه من الآراء النحوية تتوزع بين معايير مختلفة لأنه تصدى لآراء النحويين للوصول إلى المعنى الدقيق في النص ومدى مقاربته للقاعدة النحوية لذا فإن صور واحتمالات عدة قد تكون للرأي الواحد في مقام رده أو ترجيحه الآراء النحوية . فيعمد في مقام الرد إلى معيار وفي مقام الترجيح إلى آخر ، وأحياناً يخوض في أكثر من احتمال للوصول إلى الرأي الراجح فيعتمد أكثر من معيار .

معايير نقد الآراء النحوية

اعتمد صاحب الميزان في ثنايا ترجيحه للآراء النحوية أو رده عليها معايير عدة يستند إليها في مواقفه من تلك التوجيهات وقد تباينت تبعا لطبيعة بحثه في كل آية وما قيل فيها من توجيهات نحوية لذا حاولت أن أجمل بعض هذه المعايير فيما يلي :-

١- الاعتماد على الظاهر

من الطبيعي أن تتعدد الآراء النحوية في المسألة الواحدة في القرآن الكريم ، لأن الهدف هو إيجاد مقاربة دلالية بين القاعدة النحوية وما يبحثون عنه من معان لذا فإن صاحب الميزان قد يعتمد الظاهر اساساً لتوجيه الرأي النحوي في بحثه عن المعنى ، مثال ذلك ما نجده في تفسيره قوله تعالى (وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ) النساء /١ . ففي توجيهه لمعنى قراءة الفتح (وَالأَرْحَامَ) يرى أنها معطوفة على لفظ الجلالة فيكون المعنى وفق هذا التوجيه وَاتَّقُواْ الأَرْحَامَ أن تقطعوها وهو ماقاله الفراء [٢] والنحاس[٣] في توجيه ذلك المعنى ، وسنجده لاحقاً يتبنى هذا التوجيه بعد أن يعرض عليه اشكالاً ثم يجيب عنه .

أما قراءة حمزة بجر الأرحام[٤] نجد السيد في عرضه الآراء يتفحصها ثم يبدي موقفا صريحاً أحيانا وضمنيا أحيانا أخر مبينا مدى صحتها أو ضعفها أو رفضها . فعند رده على هذه القراءة يبدأ بما يؤيد أن العطف على الضمير وليس على لفظ الجلالة كما يفهم من قول سيبويه إنه معطوف على محل الضمير في قوله (به) وهو النصب ، يقال (مررت بك وزيداً)[٥] يقول وهوما أيدته قراءة حمزة *

وبعد أن يطرح دليلاً على أن العطف على الضمير سواء كان بالنصب أم بالجر يبدأ بمناقشة

آراء النحويين فيها مبيناً طعونه في كل رأي منها ، فقراءة الجر اختلف في قبولها أو رفضها إذ نجد أن الفراء يرفضها وحجته إن فيها قبحاً لان العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كني عنه[٦] وقد ورد جوازه في الشعر قال الشاعر [٧] :

تعلق في مثل السواري سيوفنا

وما بينها والكعب غوط نفانف

إذا عطف (الكعب) على الضمير المجرور (ها) .

أما أبو حيان الأندلسي فقد قال عنها (أن تأويلها على غير العطف على الضمير مما يخرج الكلام عن الفصاحة فلا يلتفت إلى التأويل)[٨] .

ثم نجد أن صاحب الميزان يبين فساد ذلك المعنى لان تقديره يصبح واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ، يقول أحدكم لصاحبه أسألك بالله وأسألك بالرحم[٩] . وهو المنقول عن مجاهد أن العرب تقول (أسألك بالله وبالرحم)[١٠] . وفساد ذلك كما في تعقيب السيد على هذا المعنى أن (والأرحام إن جعل صلة مستقلة (للذي) وكان تقدير الكلام واتقوا الله الذي تساءلون والأرحام كان خاليا من الضمير العائد وهو غير جائز)[١١]

فيعمد في رده إلى تطبيق شرط من القاعدة النحوية الخاصة بالاسم الموصول أو يعمد إلى أدب القرآن اساساً في رده القول ، لتنافيه معه يقول : (وإن كان المجموع منه ومما قبله صلة واحدة (للذي) كان فيه تسوية بين الله عز اسمه وبين الأرحام في أمر العظمة والعزة وهي تنافي أدب القرآن)[١٢]

كما أنه في مقام ترجيح الرأي الأول قد يعترض عليه - أي على صاحب الميزان - بما احتج به في رده أن القول فيه تسوية بين الله وبين الأرحام في مقام العظمة فيُحتج عليه بما ورد في القرآن الكريم لذا نجده في مقام دفع دخل مقدر يقول إن (نسبة التقوى إلى الأرحام كنسبتها إليه تعالى فلا ضير فيها بعد انتهاء الأرحام إلى صنعته وخلقه تعالى وقد نسبت التقوى في كلامه تعالى إلى غيره كما في قوله تعالى { وَاتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ }البقرة٢٨١، وقوله { وَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ }آل عمران١٣١ ، وهذا يعني وانسجاماً مع ما قرره أن نسبة التقوى إلى غير الله أمر واقع في أدب القرآن الكريم لا على التسوية ، ونلاحظ في ثنايا رده الآراء استعمال أدوات التقليل مثل (ربما ، قيل) هذا فضلاً عن تجلي الأثر العقائدي في عملية التقييم كما تقدم .

عدم الانسجام مع التركيب القرآني :

ومن المعايير التي اعتمدها السيد الطباطبائي في رفضه أو تقييمه الآراء هو عدم انسجامها مع طبيعة القرآن الكريم وأسلوبه التركيبي ففي قوله تعالى { قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء }النساء١٢٧ .

فموضع (ما يتلى) ذكر فيه النحاة والمفسرون احتمالات عدة[١٤] استعرض صاحب الميزان معظمها قال إن قوله (وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ، معطوف على موضع اسم الجلالة في قوله : قل الله أو على الضمير المستتر في قوله " (يُفْتِيكُمْ) وقول بعضهم إنها معطوفة على النساء في قوله "النساء" وقول بعضهم إن الواو في (وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) للاستئناف والجملة مستأنفة (وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) مبتدأ خبره (فِي الْكِتَابِ) والكلام مسوق للتعظيم[١٥] .

وقول بعضهم إن الواو في قوله (وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) للقسم ويكون قوله في يتامى بدلاً من قوله (فِيهِنَّ)[١٦] (والمعنى قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ – اقسم بما يتلى عليكم في الكتاب الـخ)[١٧]

فبعد استعراضه لهذه الآراء ذهب إلى أنها آراء محكومة بالتعسف وأنها تنافي التركيب القرآني الخالي من التعقيد فيرى أنها تراكيب لا تخلو من تعسف ولا يرتكب في كلام الله تعالى مثلها ولا يخفى ما في جميعها من تعسف ظاهر[١٨] .

ويشير بتلميح إلى قبوله رأي الفراء في انه معطوف على الضمير المجرور في (فيهن)[١٩] ؛ لان القول متعرض له لاتصاله بحكم النساء كما جاء في آيات صدر السورة[٢٠] .

ولأنه قدس سره الشريف يهتم بالمعنى فقد يعترض على رأي بعضهم لان المعنى لا يناسب التركيب القرآني أي أن فيه بعداً عن أساليب العرب ففي قوله تعالى {وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً }الأنفال٢٥

قال في (لاَّ تُصِيبَنَّ) (وربما قال بعضهم أن لا زائدة والمعنى اتقوا فتنة تصيبين)[٢١] وهو ما ذكره الرازي[٢٢] ، وأبو حيان[٢٣] ثم قال : وربما ذكر آخرون أن أصل (لاَّ تُصِيبَنَّ) لتصيبنّ أشبعت فتحة اللام حتى تولدت الألف وإشباع الفتحة ليس بعزيز في العربية جاء في الشعر .

فأنت من الغوائل حين ترمي

ومن ذم الرجال بمنتزاح *

ويرى أن هذا القول تؤيده قراءه ابن مسعود (لتصيبنّ)[٢٤] وتأويلها أنها جواب لقسم محذوف فدخلت النون في محلها ومطلت اللام فصارت (لا)[٢٥].

ويرى صاحب الميزان أن الوجهين(بعيدان لا يحمل على مثلهما كلامه تعالى)[٢٦] ويبدو أنه يرجح قراءة (لتصيبين) وهي قراءة ابن مسعود (رض) والمنقولة عن الإمام علي والباقر عليهما السلام من أئمة آهل البيت (ع)[٢٧] وهي تلتقي مع (لاتصيبين) حسب التوجيه النحوي الذي خرجت عليه إذ يرى أن معنى القراءتين (لاتصيبن) ولتصيبين) يصبح واحداً إذا ما خرجت (لا) على أنها لام مفتوحة مطلت فتحتها فصارت ألفاً[٢٨].

عدم استقامة الرأي مع مقصد الآية

قد يضعف السيد (قدس سره الشريف) الرأي تأسيساً على كونه لا يستقيم ودلالة الآية القرآنية فالرأي النحوي السائد في قوله تعالى {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ }يوسف٢٤

فالرأي النحوي السائد أن جواب " لولا " لا يتقدم عليها قياساً على إن الشرطية قال النسفي (جواب

لولا لا يتقدم عليها لأنه في حكم القسم وله صدر الكلام)[٢٩] وعليه يكون قوله تعالى (وهم بها) جملة تامة غير متعلقة بالشرط وجواب لولا مقدر نحو لهم بها أو ما شابه ذلك[٣٠]

فالتوجيه النحوي الذي يرد عليه السيد مفاده أن امرأة العزيز همت بيوسف (ع) وهم بها إلا أنه رأى برهان ربه فلم يقع منه الفعل [٣١] وهذا ما ذهب إليه الزجاج إذ قال (ولاشك أنه رأى برهاناً قطعه عما هم به)[٣٢] فالهم على هذا المعنى واقع منه وإن لم يقع الفعل لذلك أول الهم تأويلات كثيرة منها انه دفعها أو ما شابه ذلك واختلفوا في تحديده ، إلا أن السيد الطباطبائي فسرّ هذا القول وخرجه تخريجاً نحوياً ناتجه نفي الهم عن يوسف (عليه السلام) لان (لولا) كما يرى صاحب الميزان وان كانت ملحقة بأدوات الشرط قد منع تقديم جوابها عليها حملا على (إن) الشرطية ، إلا أن قوله تعالى (وهم بها) ليس جزاءً لها بل هو مقسم عليه بالعطف على قوله (ولقد همت به) وهو في معنى الجزاء استغني به عن ذكر الجزاء كقولنا والله لا ضربنه إن يضربني والمعنى والله إن يضربني اضربه ومعنى الآية والله لقد همت به والله لولا أن رأى برهان ربه لهم بها [٣٣] فهو لا يذهب في القاعدة النحوية كما ذهب السيد المرتضى إذ قال في رده على الزجاج (قلنا أما تقدم جواب لولا فجائز)[٣٤]

وقال أيضاً (وليس تقديم جواب لولا بابعد من حذفه جملة)[٣٥] بل فتح باباً آخر – أي صاحب الميزان - في القاعدة النحوية وهو أنه إذا اجتمع شرط وقسم فالجواب للمتقدم ودليله أن الآية مسوقه للقسم هو وجود (لقد)[٣٦]

والمتأمل فيما ذهب إليه صاحب الميزان يكشف انه وان لم ينكر التوجيه النحوي في منع تقديم جزاء لولا عليها فانه يكشف عن صورة بتوجيه آخر يندرج ضمن القاعدة النحوية ويختلف عما ذهب إليه الآخرون .

وعليه فان أساس رفض مذهب النحاة رفض على أساس عدم استقامة المعنى المؤدي إليه وانه يمس ساحة الأنبياء .

ردّه الرأي لوجود دليل قرآني

قد يرفض الرأي أو يضعفه لوجود دليل عليه في القرآن الكريم أو في القراءة القرآنية ففي قوله تعالى ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ ﴾الجاثية٢١

ذكر ابن عطية وأبو حيان أن مذهب المبرد هو أن (أن وما بعدها) تسد مسد المفعول الأول أما المفعول الثاني فمحذوف [٣٧] ويبدوا أن رد السيد الطباطبائي هنا موجه إلى رأي المبرد دون أن يذكره صراحة إذ يرى الطباطبائي – إن إمكان قيام (أن وصلتها) مقام مفعولي حسب كثير في القرآن الكريم وهذا يغني عن تقدير مفعول ثانٍ وما منعه بعض النحاة مردود لوجود دليل عليه في آيات القرآن الكريم أو في بعض القراءات القرآنية للآية السابقة الذكر إذ يرى أن قراءة الإمام علي عليه السلام (حسْب) سكون السين دليل على ذلك [٣٨] .

وما ذهب إليه صاحب الميزان جائز عند اغلب النحاة وقد نقل جوازه عن سيبويه [٣٩]

الرد باعتماد النقل عمن يوثق بفصاحتهم

في رده (رحمه الله) اعتمد النصوص الموثوق بفصاحتها نثراً أو شعراً فقد جعل ماورد عن الإمام علي عليه السلام دليلاً على رأيه ففي قوله تعالى ﴿ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾الأنفال١ ذهب الراغب إلى أن (ذو) على وجهين احدهما يتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس والأنواع ويضاف إلى الظاهر دون الضمير ولا يستعمل شيء منه إلا مضافاً ، أما أصحاب المعاني فجعلوها عبارة عن الشيء جوهراً واستعملوها مفردة ومضافة إلى الضمير فقالوا ذاته ونفسه وليس ذلك من كلام العرب . [٤٠]

فقوله ليس ذلك من كلام العرب هو موضع رد السيد رحمه الله فذهب إلى أن ما ذكره من عدم إضافته إلى الضمير نقل خلافه عن الفراء قال : (والحق انه قليل لا متروك وقع في كلام علي ع في بعض خطبه)[٤١]

ويفهم من كلام الطباطبائي أن لازم قول الراغب انه ليس من كلام العرب يقصد – الراغب – انه من كلام المولدين والاّ فكيف للفراء أن ينقل كلاماً ليس عربياً .

وفيما مر إشارة إلى أن منهجية السيد الطباطبائي في التعامل مع صوابية الاستعمال يمكن الرجوع فيه إلى كلام ممن يوثق بعربيته نثراً أو شعراً .

عدم انسجام التوجيه النحوي مع السياق

قد يرجح السيد الطباطبائي قراءة من القراءات مع رجحان أخرى ، وترجيحه لهذه القراءة غير مستند إلى التوجيه النحوي الذي يرد في ثنايا كلام النحاة أو المفسرين ، إذ يجد أن في توجيههم ما يكون غير منسجم مع السياق فيجتهد في طرح توجيه يمكن أن يكون إلى حد بعيد مقبولاً بعد تضمينه توجيها آخر ، وهذا ما طرحه السيد رحمه الله في قراءة يراها أكثر خفاءً من القراءة الأخرى في بنائها النحوي ، ففي قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَداً ﴾الجن٣ ، ف(أنه) قرئ بالكسر مع أن القراءة المشهورة هي الفتح[٤٢] فا ما قراءة الكسر – كما يرى – فوجهها ظاهر بناء على أن الكلام مقول قول الجن ، فكسرت همزة (إن) لأنها يجب كسرها إذا وقعت بعد القول [٤٣] وقد اختارها السمعاني قال : (فمن قرأها بالكسر فهو أن الجن قالوا .... والقراءة بالكسر أحسن القراءتين)[٤٤]

وأما قراءة الفتح وهي المشهورة – كما يراها أيضاً - فوجهها لا يخلو من خفاء فذهب إلى أن قراءة الكسر في هذه الآية وما بعدها من الآيات هي الأرجح لظهور سياق الآيات في أنها مقوله قول الجن [٤٥] ثم اخذ يذكر التوجيهات النحوية المحتملة في قراءة

الفتح فمن بين هذه التوجيهات مارده مطلقاً وهو التوجيه الذي يذهب إلى أن قوله تعالى (وانه تعالى جد ربنا) وسائر الآيات المصدرة ب(ان) التي في سياقها معطوفة على قوله (أنه استمع) ، فقد فسد هذا المعنى وعلل ذلك بأن محصله أن الآيات في مقام الإخبار عما أوحى الله تعالى لنبيه من أقوالهم ولازمه تكون (أن) في الآيات زائدة مخلة بالكلام . لذا وجه قراءة الفتح توجيها آخر يمكن قبولها بعد إيراد توجيه آخر عليها أي لا تقبل على علاتها بل تقبل مع شيء من التأويل ، وهو أن الجملة معطوفة على الضمير المجرور فيكون المعنى (آمنا به وبأنه) وهذا إنما يكون مقبولاً على مذهب الكوفيين [٤٦] فهو يرى أن هذا الوجه أكثر مقبولية في هذه الآية إلا أنه لا يناسب سياقها مع الآيات الأخر اذ يرد عليها أنها تستقيم في قوله تعالى (انه جد ربنا) وقوله تعالى (﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطاً﴾الجن٤ - الآية التي بعدها – ولاتستقيم في الآيات التي تليها إذ يرى أن المعنى إنما يستقيم حينئذ في قوله (أنه تعالى جد ربنا) وأنه (يقول سفيهنا) الخ . أما بقية الآيات المصدرة ب(أن)﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً﴾الجن٥ فلا يصح قطعا فلا معنى لأن يقال آمنا أو صدقنا إنا ظننا[٤٧].

ثم بعد إيراد هذه الإشكالات والطعن فيها أو تعديلها يحاول أن يوجه قراءة الفتح بتأويل معين وهو أن الإشكال لا يندفع إلا بالمصير إلى أنه إذا وجه الفتح في الاثنين بتقدير الإيمان والتصديق فليوجه في الآيات الباقية بما يناسبها من التقدير .[٤٨]

عدم استقامة ناتج المعنى مع مقاصد القرآن

من معايير الرفض التي اعتمدها السيد الطباطبائي في رده بعض التوجيهات النحوية هو أن ناتج المعنى لا يستقيم مع قصد القرآن الكريم وعظمته ، ومن بين التوجيهات التي ناقشها في الميزان هو ما ذهب إليه الزجاج في قوله تعالى ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾النساء١٥٩

إذ يرى الزجاج أن الضمير في (به) يعود إلى الكتابي وان معنى ذلك أنهم جميعا يقولون إن عيسى الذي يظهر في آخر الزمان نحن نؤمن به – أي آهل الكتاب الذين في زمان نزوله [٤٩] .

فيرد السيد الطباطبائي هذا التوجيه ويرى أن هذا المعنى سخيف يقول (وهذا المعنى سخيف فإن الآيات مسوقه لبيان قتل عيسى عليه السلام وصلبه والرد عليهم دون كفرهم به ولا يرتبط ذلك باعترافهم بظهور مسيح في آخر الزمان يحيى أمر شعب بني إسرائيل حتى يذيل الكلام به)[٥٠] . ثم يضيف قائلاً (على أنه لو كان المراد به ذلك لم يكن حاجة إلى ذكر قوله (قبل موته) لارتفاع الحاجة بدونه ، وكذلك قوله تعالى (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً) لأنه على هذا التقدير فضل من الكلام لا حاجة إليه)[٥١] .

ويبدو أن ميل السيد الطباطبائي إلى عود الضمير إلى الكتابي إلا أن المعنى أن الكتابي يؤمن بموسى عليه السلام قبل موته – أي موت الكتابي – فلا ينفعه ذلك وهو ما قاله الطبرسي [٥٢].

ويستعرض السيد الطباطبائي احياناً الآراء النحوية فيوجه بعضها ويرد بعضها الآخر ويصفه بالسخف كما مر في مواضع عدة ومن هذا القبيل ما ذكره في الآراء النحوية الواردة في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾الأعراف١١ فيبدأ بذكر قول الاخفش واعتراض الزجاج عليه وبعده يبدأ بالرد ، فقد ذهب الاخفش إلى أن (ثم) ها هنا بمعنى الواو [٥٣] وقد خطأه الزجاج لان الخليل وسيبويه وجميع من يوثق بعلمهم لا يجوزونه والمعنى في هذا الخطاب ذكر ابتداء الخلق أولاً ، فالمراد إنا بدأنا خلق آدم ثم صورناه فابتدأ خلق آدم من التراب والمراد ب(خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ) بعد الفراغ من خلق آدم ، ومن كلام العرب فعلنا بكم كذا وكذا وهم يريدون أسلافهم[٥٤] .

ويشير أيضاً إلى توجيه آخر لهذا المعنى فقد ذهب الزركشي إلى أنها لترتيب الأخبار فكأنه قال خلقناكم ثم صورناكم ثم أنا نخبركم إنا قلنا للملائكة [٥٥] بدأ الطباطبائي رحمه الله بمناقشة قول الزجاج فقد رأى أن هذا القول ليس تاما وفيه أن الكلام وإن كان موجهاً للمعاصرين إلا أن المقصود به الأسلاف بدلالة (ثم) التي تدل على التباعد الزمني . ورأى أن ذلك يصح عندما يشترك الطرفان بنوع من الاشتراك لا بمجرد علاقة النسب والسبق واللحوق حتى يصح نسبة ما للأولين للآخرين . فبعد توجيهه لهذا المعنى شنع الأقوال الأخرى بل وصفها بالسخف – كعادته – لان هذه الأقوال التي شنع القول فيها غير مفهومة من معنى الآية – كما يرى رحمه الله)[٥٦]

وزاد على ذلك أن هذه الأقوال لا يرتضيها القائل أن يؤول كلامه بها فكيف يرتضيها بتأويل كلام الخالق قال (ولعل القائلين بها لا يرضون أن يتأول في كلامهم أنفسهم بمثل هذه الوجوه فكيف يحمل على مثلها ابلغ الكلام)[٥٧]

والملاحظ أن السيد الطباطبائي بناء على رؤيته بإعجاز القرآن رفض هذه الأقوال لان ابلغ الكلام لا ينسجم وناتج المعنى لبعض التأويلات النحوية .

أما موقفه فيمكن أن نهتدي إليه من توجيهاته من أن (ثم) هنا في دلالتها على الترتيب لان آدم كان مثالاً تمثل به الإنسانية نائباً مناب أفراد البشر[٥٨] وهذا المعنى يمكن حمله على ما ذهب إليه ابن هشام أنها على تقدير حذف مضاف أي خلقنا أباكم ثم صورنا أباءكم [٥٩]

تقييم الباحث

انطلاقاً من مبدأ أن القرآن جاء على أساليب العرب في حواراتهم وخطاباتهم ومع ذلك كانت له طريقة خاصة في التعبير أبهرتهم بإعجازها ، نتج عن هذا المبدأ أن ظهور القرآن حجة وعليه فان الوصول إلى هذا الظهور متوقف على معرفة الدلالات الكامنة في البنى النحوية ، وبعبارة أخرى إن النحو رافد من

روافد هذا الظهور يستند إليه الباحث في التفسير ليكشف من خلاله معنى النص ، ولاسيما إن السيد الطباطبائي في تعريفه للتفسير – كما تقدم – بين أن الهدف هو البحث عن دلالة الآية فالنحو واللغة وغيرها من الأساليب في البحث التفسيري لا تطلب لذاتها بل بوصفها دوال على المعنى .

وعليه فان اعتمادها سيكون محكوماً بمقدار ما يستقيم منها مع عناصر أخرى رافدة للدلالة ، فان تعارضت تلك الدوال فلابد من وضع معيار على ضوئه تترجح دلالة عناصر معينة على غيرها ، وبعبارة ثانية إن النحو بوصفه دالاً على المعنى لا يتجاوز كون هذه الدلالة لها أكثر من إمكانية يمكن أن تترجح من خلالها مع وجود عناصر دالة أخرى أو يتغير التأويل النحوي لانسجامه مع دوال أكثر قوةً منه .

ولهذا وجدنا السيد الطباطبائي – ولأنه باحثاً عن المعنى في الدرجة الأساس قد يحاكم بعض التوجيهات النحوية مستنداً على معايير أخرى غير الإمكان النحوي إذ ليس كل ماهو ممكن نحوياً يمكن أن يكون مقبولاً قرآنياً ، فمجرد احتمال الوجه غير كافٍ بحد ذاته مالم يكن هذا الوجه ظاهر المعنى .

وقد وقف الباحث عند مجموعة من المرتكزات التي حاكم على ضوئها السيد الطباطبائي الآراء النحوية وكان من بينها :-

١- انسجام ذلك الرأي مع المضمون الكلي للقرآن وأهدافه ومبادئه الكلية ، أو قد لاينسجم ذلك التوجيه النحوي مع الأهداف الجزئية في السورة أو في الآية أو يجد أن ذلك الرأي لايؤيده سياق الآية أو أن الرأي لاينسجم مع كون القرآن معجزاً أو أن هناك آراء مختلفة يجد السيد لها شواهد في كلام من يوثق بعربيته .

٢- ويمكن القول إن البحث في آراء النحاة ليس حالة مطردة في بحثه التفسيري وإنما يلجأ إليها حين يجد ما يستدعي ذلك كاختلاف معنى نتيجة لاحتمال تعدد التأويل النحوي في المسألة ، ويناقش الآراء ليخلص إلى اختيار يراه أكثر انسجاماً ، وانه قد يقبل أكثر من توجيه نحوي لكونها لاتختلف من حيث ناتج المعنى .

٣- و انه في بعض الأحيان قد يشنع القول في بعض الآراء لأنها غير منسجمة مع القرآن جملة وتفصيلا .

٤- وفي كثير من الأحيان لايذكر أصحاب الآراء التي تمتاز بلون من الاستخفاف من قبله وهذا مبدأ عام للمتتبع في تفسيره ، إذ يجد المتتبع أن صاحب

٥- الميزان في محاكمة الآراء إذا كان لا يتفق مع صاحب ذلك الرأي وكان رأيه من السخف بمنزلة – كما يرى – فانه لايذكر اسم صاحب ذلك الرأي ، لأنه ليس في معرض نقد صاحب الرأي بل في معرض نقد الرأي ذاته وهذا ينطبق على الآراء النحوية إذ يقول (وقيل) ولايذكر القائل .

٦- إن طريقة استعراض الآراء النحوية هي طريقة التأليف القديمة التي يمكن أن يعبر عنها

٧- بالتمثيل المعرفي ، أي أن صاحب الميزان في استعراضه الآراء لايذكر المصدر والجزء ومكانه ، وإنما يرسل الآراء من ذاكرته ارسالاً كما هو عند المفسرين القدماء ، فكأنما هذا الرأي حاضر في ذهنه وهذا يدل على سعة معرفته وحضورها ذهنياً اثناء تفسيره لكونه قد تمثلها معرفياً فصارت جزءاً من ثقافته وتفكيره .

٨- استعان السيد بالقراءات القرآنية بعدها عنصراً مساعداً في ترجيح رأي أو لاحتمالها رأي آخر .

٩- نجده لايلتزم برأي مدرسة نحوية معينة وإنما يكون موافقاً لتلك المذاهب مع العناصر الدالة الأخرى في السياق التي تؤيد المعنى الذي ينسجم وقول القرآن .

١٠- واحياناً نراه إما مستخلصاً لرأي أو يكون له رأي خاص به لوجود أدلة يراها مقبولة عنده كاستشهاده بقول الإمام علي (عليه السلام) .

الهوامش :

١- الميزان ٤/١
٢- ينظر معاني القرآن ٢٥٢/١، وينظر الميزان ١٣٧/٤
٣- ينظر إعراب القرآن ٢٦٦/١.
٤- ينظر الجامع لأحكام القرآن ٣/٥ ، والبحر المحيط ٣٣٦/١
٥- ينظر الكتاب ٢٨٢/٢ ، وينظر الميزان ١٣٧/٤

- أي أن قراءة حمزة بجر (الأرحام) دليل على أن العطف على الضمير وليس على لفظ الجلالة .

٦- ينظر معاني القرآن ٢٥٢/١
٧- جاءت نسبته في (الحيوان) إلى مسكين الدارمي ينظر الحيوان ٤٩٣/٦
٨- البحر المحيط ٣٣٦/٢
٩- ينظر الميزان ١٣٧/٤
١٠-ينظر الدر المنثور ٣٠/٣ .
١١-الميزان ١٣٧/٤ وينظر شرح الرضي على الكافية ٢٤/٣ في موضوع عود الضمير على الاسم الموصول
١٢-الميزان ١٣٧/٤
١٣-المصدر نفسه
١٤-ينظر مشكل إعراب القرآن الكريم ٢٠٩/١
١٥-، وإملاء مامن به الرحمن ١٣٩/١ ، وتفسير البيضاوي ١٠/٢
١٦-ينظر التفسير الكبير . ٣٩٨/٥
١٧-ينظر إملاء ما من به الرحمن ١٩٦/١
١٨-الميزان ٩٩/٥
١٩-ينظر المصدر نفسه

ينظر معاني القرآن /١ http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf
٢٠-٢٥٢
٢١-ينظر الميزان ٩٩/٥
٢٢-م.ن : ٥٢/٩

٢٣-ينظر التفسير الكبير ٣٩١/٧
http://thiqaruni.org/arabic/98.pdf

٢٤-ينظر البحر المحيط ٦٠/٦
• البيت لابراهيم بن علي بن محمد ينظر جامع الشواهد ج٢ / ١٤٠ .
٢٥- ينظر المصدر نفسه
٢٦-ينظر تفسير البيضاوي ٣٨١/٢ ، البحر المحيط ٦٠/٦
٢٧-الميزان ٥٢/٩
٢٨-م.ن : ٥٠/٩
٢٩-م.ن : ٥٢/٩
٣٠-تفسير النسفي ١٨٤/١٢ ، وينظر التسهيل لعلوم التنزيل ١١٧/٢
٣١-ينظر تفسير البغوي ٤٢١/٢
٣٢-ينظر الميزان ١٣٤/١١
٣٣-معاني القرآن وإعرابه ٨٢/٣ وذكر هذا الرأي المجلسي في بحار الأنوار ٢٠/ ٣٣٠ عند رده على الزجاج .
٣٤-ينظر الميزان ١٣٨/١١
٣٥-آمالي الشريف المرتضى ١٢٦/٢
٣٦-تنزيه الأنبياء ٨٠
٣٧-ينظر شرح ابن عقيل ٣٨١/٢ ، وشرح الرضي على الكافية ٤٥٥/٤
٣٨-ينظر المحرر الوجيز ١٤/٣ ، والبحر المحيط ٥٤٢/٣
٣٩-ينظر الميزان ٣٦٨/٣
٤٠-ينظر البحر المحيط ٥٤٢/٣
٤١-ينظر مفردات ألفاظ القرآن ٣٣٣
الميزان ٦/٩ وينظر نهج البلاغة الخطبة ١٨٤
http://thiqaruni.org/arabic/45.pdf
٤٢-قراءة عاصم ونافع في رواية أبي بكر ينظر البيان في تفسير القرآن ٤٤/١٠ ، وينظر تفسير السمعاني ٦٤/٦
٤٣-ينظر شرح ابن عقيل ٣٥٠/١
٤٤-تفسير السمعاني ٦٤/٦
٤٥-ينظر الميزان ٤٠/٢٠
٤٦-ينظر البحر المحيط ٣٣٦/٢ – ٣٣٧ ، وينظر الميزان ٤٠/٢٠
٤٧-ينظر الميزان ٤١/٢٠
٤٨-ينظر المصدر نفسه
٤٩-ينظر إعراب القرآن ومعانيه ١٥٩/١
٥٠-الميزان ١٢٦/٥
٥١-المصدر نفسه
٥٢-ينظر جامع الجوامع ٤٦٠/١ ، وينظر الميزان ٥/ ١٢٦
٥٣-ينظر معاني القرآن ٣٢١/١
٥٤-ينظر معاني القرآن وإعرابه ٢٦٠/٢ ، وينظر تفسير البيضاوي ٢٤٢/٢
٥٥-ينظر البرهان ٢٦٨/٤ ، وينظر الميزان ٢٠/٨
٥٦-ينظر الميزان ٢٢/٨
٥٧-المصدر نفسه
http://thiqaruni.org/arabic/55.pdf

المصدر نفسه (أي أنها للمهملة الرتبيه وليس الزمانية)
٥٨-ينظر مغني أليبب ٦٨٩/٢

المصادر

• القرآن الكريم .
• الأصول في النحو لأبي بكر السراج ، تحقيق د . عبد الحسين الفتلي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٩٧٣م.
• أمالي الشريف المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ط١ ١٣٨٤هـ .
• إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس تحقيق د. محمد احمد قاسم دار الهلال ط١ ٢٠٠٤م
• إملاء مامن به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .
• بحار الأنوار للعلامة محمد باقر المجلسي ، مؤسسة الوفاء بيروت ط٢ ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .
• البحر المحيط لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي ، تحقيق عادل احمد عبد الموجود دار الكتب العلمية بيروت ط١ ٢٠٠١ م
• البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين الزركشي ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ط١ ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.
• التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر الطوسي ، تحقيق احمد حبيب العاملي دار إحياء التراث العربي بيروت ١٤٠٩ هـ .
• التسهيل لعلوم التنزيل لأبي عبد الله محمد بن احمد الغرناطي ، دار الكتاب العربي لبنان ط٤ ١٣٠٣هـ – ١٩٩٣ م .
• تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل في التفسير والتأويل ، ابو محمد الحسين الفراء البغوي ، دار الفكر ١٤٠٥ هـ .
• تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين سعيد بن عمر الشيرازي مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة د.ت .
• تفسير السمعاني الإمام أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني ، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم عباس دار الوطن الرياض ط١ ١٩٩٧ م.

• الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي ، تحقيق مصطفى سالم البدري ، دار إحياء التراث العربي بيروت ط١ ٢٠٠٠ م .
• التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي ، دار الكتب بيروت ط٢ د. ت .

- تفسير النسفي للعلامة أبي البركات عبد الله بن احمد بن محمود ألنسفي ، دار الكتاب العربي د.ت .
-
-
- تنزيه الأنبياء لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى ، دار الأضواء ط٢ ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م .
- جامع البيان عن تأويل القرآن ، لمحمد بن جرير الطبري توثيق صدقي جميل العطار ، دار الفكر بيروت ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م .
- جامع الجوامع للشيخ أبي علي الفضل بن يحيى الطبرسي ، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٢٨ هـ .
- الحيوان لأبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ ، مكتبة البابي الحلبي مصر ط١ ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٨ م .
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي ، دار الطباعة والنشر بيروت د.ت .
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المطبعة التجارية مصر ط٢ د.ت .
- شرح الكافية لرضي الدين الاسترباذي تصحيح يوسف حسن عمر ، منشورات جامعة قاريونس ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.
- فتح القدير لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني ، عالم الكتب بيروت د.ت .
- الكتاب لسيبويه (ابو عثمان عمرو بن قنبر) تحقيق عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب بيروت ط٣ ١٩٨٠ م
- معاني القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الاخفش الأوسط ، تحقيق د .هدى محمد قراعة ، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٠ م
- معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء ، تحقيق احمد يوسف ومحمد علي النجار ، دار السرور د.ت .
- معاني القرآن وأعربه لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي دار الحديث القاهرة ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٤ م .
- مشكل إعراب القرآن لمكي بن طالب القيسي تحقيق د.محمد قاسم الضامي ،بغداد ١٩٧٥ م .
- مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، إيران ١٤٠٤ هـ .
- مفردات اللفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني ، تحقيق صفوان رضوان داوودي ، دار العلم دمشق ط١ ٢٠٠٠ م .
- الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة د.ت.

سيمياء النص السردي
رواية تألق أنموذجاً

أ.م.د. ضياء غني لفتة
جامعة ذي قار- كلية التربية -قسم اللغة العربية
thiqaruni.org

المقدمة

إن الذي دفعنا إلى الاقتراب من هذا الإجراء النقدي هو ما "حققته السيميائية من قفزة نوعية في دراسة الأشكال السردية بخاصة، والعمليات اللسانية وغير اللسانية بعامة، مبسطة نفوذها العلمي على حقول تحليلية مبنية أساساً على المنظور الافتراضي الاستنباطي " (١) .

وإن الامتزاج الإجرائي بين مقولات الدرس السيميائي والنتائج النظرية للبنية في المتخيل السردي ستفضي بنا إلى أسئلة جوهرية عن التمفصلات التطبيقية لهذا الامتزاج، وطرح إشكالية تحاور السيمياء، اذ هي علم لدراسة العلامات داخل النظام السردي، من حيث هو بنيات كبرى وعناصر مورفولوجية ضخمة، داخل النسق اللساني .

تنطلق القراءة السيميائية للبنية السردية من الكشف عن القوانين المادية والنفسية التي تحكم مجموعة علاماتها، وتمفصلاتها داخل التركيب اللساني. لينطلق التعامل مع علامات (العنونة ولوحة الغلاف الفضاء الروائي والشخصية) على اعتبار أن المكونات السردية، لا توجد إلا من خلال اللغة،فهي فضاء لفظي بامتياز، لذلك فإن التحليل الواعي للبنية السردية، ينطلق عادة من الوحدات اللسانية ، وتتم دراسة نظام هذه العلامات، ونسق انتظامها داخل المتخيل السردي، في علاقاتها الوظيفية والبنائية مع عناصره المختلفة، ثم بين هذه الوحدات السردية بعضها ببعض.

ولا ريب ان المناهج النقدية الحديثة ، أولت النص الأدبي ، جلّ عنايتها ، وان جاء تركيزها على البنيات الداخلية للنص ، ومحاولتها حصر المعنى ، في الشكل (التقنية) ، أما المنهج السيميائي ، فهو بتعدد مرجعياته واتجاهاته ، يوفر للدارس ، مساحة أوسع للتعامل مع النص الأدبي ، من خلال محاولته احتواء (الشكل و المضمون) ، ضمن منظومة إجرائية عملية ، لا تفصل بينهما ، الا في حدود الدرس النقدي ، مما يجعل من عملية البحث عن المعنى من خلال العلامات المختلفة عملية مزدوجة ، تشمل الشكل (التقنية) والمضامين التي حمّل النص بها ، مما يفرض على الباحث التعامل مع اجرائين (سياقي) و(نصّي) .

وبعبارة أخرى نعتمد على هذه الأفكار ونستثمرها في تحليل هذا النص السردي ، بالتركيز على تمفصلاته النصية

، وأوجهها السيميائية ذات الطابع الإيحائي ، بالوقوف على الوحدات السيميائية، أي العلامات او الإشارات الدالة التي استثمرت في بناء النظام السردي، وكانت مشحونة بشحنات دلالية .

العتبات النصية: تشكل العناوين بأهمية كبيرة في المقاربات السيميولوجية، بعدّها أحد المفاتيح الأولية والأساسية التي على الباحث أن يحسن قراءتها وتأويلها، والتعامل معها، فهو بمثابة عتبة على الدارس أن يطأها قبل إصدار أي حكم. فعنوان الرواية لا يوضع هكذا عبثا أو اعتباطا على الغلاف "إنه المفتاح الإجرائي الذي يمدنا بمجموعة من المعاني التي تساعدنا في فك رموز النص، وتسهيل مأمورية الدخول في أغواره و تشعباته الوعرة"(٢). للعنوان مكانته عند المؤلف ، وعادة ما يكون الباب موصداً عند المؤلف حين يفكر في اختيار العنوان ، لأن الكاتب يفكر في مشروع الكتاب وتفاصيله من فصول وأبواب ، ويترك العنوان فيما بعد وهذه البنية هي لغة و خطوط وأشكال وألوان ، ومن خلال هذه اللغة يمكن إظهار الواقع أو التعبير عنه أو الإحالة إليه .و يعد العنوان الوسيط الأول بين النص والقارئ يأخذ إلى تأكيدات داخل النص ضمن مجموعة من السياقات أو بعضها ، كسياقات الحدث أو الوصف أو التركيب اللغوي أو الدلالي فكرياً أو حياتياً ، وهذا يعني أن العنوان يدخل بك في عوالم عديدة ومحطات كثيرة في هيكل العمل وجسده .

نشير إلى ان العنوان قد كتب باللون الأصفر العريض ، وهذا مايجعله يحمل دلالات متناقضة ، الا انه يحمل في معناه اللغوي دلالات أخرى لا تختلف عن مدلولها في سياق السرد ، فهو يأتي ليدل على لمعان البرق ،حمل العنوان دلالة الحياة ونقيضها الموت ، فاللون الاصفر يرتبط بالنبات الجاف والمرض وما يصاحبه من تغير لون المريض ، وهي دلالة الموت والضعف ، ولكنه يحمل في دلالته اللغوية معنى البرق وما يشير اليه من تألق وما يصحب ذلك من هطول الإمطار. وهو عامل الإنبات ثم الحياة ، وسنلحظ تألق شخصيات الرواية وتحملها المسؤولية سواء الاجتماعية أم الأخلاقية التي حاولت أحداث الرواية ان تستنطقها .

اما لوحة الغلاف فقد شكلت معمارا فضائيا بخلفية إسهامها هي الأخرى في تكريس البنية الميكروسيميائية العامة للرواية، وبارتباطها مع قيمتها المركزية . وهكذا،

بدءاً من دفة الغلاف الأولى، ندخل أجواء الرواية، حيث تطالعنا مؤشرات أولى نحو الدلالة من خلال صورة الغلاف.

نشير أولاً إلى أن لوحة الغلاف قد تضمنت لونا طاغيا على لوحة يوحي للقارئ بدلالة ما ، يساعده في ذلك، دلالة النص، وتنقل الصورة المصاحبة للغلاف إلى هيمنة اللون الأصفر الذي يدل على الموت والكآبة والغم والحزن ويحمل بدلالته السجن ، ولا اعني هنا السجن بالضرورة الجدران الأربعة بل هو السجن النفسي او كما يقول احدهم " ان أقصى أنواع السجون هي التي لا جدران لها " هذا السجن الذي يحمله الإنسان اينما يتحرك ويفوق في آثاره السجن الواقعي ، هذا الموت الذي لن يتغلب عليه الا بالمرأة بعدها رمز الخصوبة والحياة .وهي دلالة تكاد تتأكد شيئا فشيئا عند دخول عالم الرواية التي توحي بحالة من الضياع ومحاولة الهروب من المجتمع الى الانسان - الكاتب - هذا المجتمع الذي جعل السارد يرحل بعيدا عن وطنه . اللوحة عبارة عن غابة من الأشجار وهي وان كانت توحي باللون الأخضر ، فهي غارقة وبشكل ملفت للانتباه باللون الأصفر ولاسيما الحشائش الموجودة فيها ، وكأن الروائي أراد ان يجمع بين الحياة والموت في آن واحد ، ولكي يعزز انتصار الحياة اوجد بشكل خفي صورة ظل لوجه امرأة ، بدت ملامح شعرها وعينيها بشكل متداخل مع الطبيعة ، تعد المرأة رمزا من رموز الحياة والطبيعة . فالروائي يحاول ان يبعث الحياة إلى الأرض بوجود المرأة ، في محاولة لإحياء المكان وبعثه . ولاسيما ان الرسم قد شكل حيزا واضحا في الرواية فينقل لنا على لسان صلاح حبه للرسم " وانا واقف هناك طويلا ارسم بالالوان الزيتية ذلك المنظر الذي عشقته وتأملته ودرسته قبل ان ارسمه ... عشقت الرسم منذ طفولتي، لم أتوقف عن الرسم حتى في خيالي (٣)" ليؤكد أكثر من مرة تلك الشجرة الجافة التي لفتت نظره وكان دافعا للإبداع ، فهو ينظر إليها من منظور اخر يختلف عن الاخرين فيقول " انها مجرد شجرة ميتة ، بدت أغصانها كأفاع صفر محنطة ، خلفها أشجار خضر "(٤) ويكرر ذلك " انتهيت اليوم من رسم صورة الشجرة الميتة وبدت كشبكة من أغصان عارية وجافة تنتهي حافاتها الملساوات بزغب ذهبي وهي تواجه ضوء الشمس"(٥) ولوحة الغلاف صرح بها السارد بشكل جلي ليؤكد ان اللوحة من صنيعه هو يقول " أمسكت فرشاتي ورسمت شلالا من شعر اسود ينهمر من فوق حافة اللوحة ويتماوج ... سألني احد النقاد الفنيين :

- اين الوجه في هذه اللوحة ؟

ـ انه في وجداني . لم اكشف عنه ،ولكن هذه الاستدارة الوردية تخفي صورة امرأة خجلة ترتجف "(٦).

لقد وصل حبه للرسم إلى درجة حاول فيها ان يعلمه لابنه ويجعل منه رساما يقول :"سأجعل من ولدي فنانا أسطوريا وبطلا لقصصي"(٧) وفعلا نجح في تحقيق حلمه لينتبه ولده محمد الى اللوحة التي تركها له والده " وقعت عيناه بدون وعي على اللوحة المعلقة على الجدار ... شجرة ميتة وسط غابة خضراء . حدق بها هذه المرة مليا واكتشف ان هناك في عمق الغابة شيء يومئ له ، يناديه استطاع ان يرى أشباح نسوة جالسات في عتمة ظل كثيف ، دقق جيدا ، تعبت عيناه من التركيز ، اخرج عدسة كبيرة

في إطار اسود ، امسك بذراعها وقربها لكومة النسوة، لاحظ واحدة منهن بدون نقاب . قرب العدسة أكثر ، خفق قلبه ، شدته إليه بابتسامة عذبة ، ركز والده على تلك المرأة من دون الأخريات ، لم تكن وجوه النسوة من حولها سوى دوائر سود فيها عيون . حمل اللوحة إلى محل للتصوير ، وبعد جهد جهيد حصل على نسخة واضحة لوجه المرأة الجميلة " (٨) وهذا يؤكد ان لوحة الغلاف كانت تمثل الشخصية الرئيسة التي تقاسمت مع شخصية البطل احداث الراوية ، وهي شخصية حورية الجزائرية التي تزوج منها صلاح وأنجبت ولده الوحيد محمد ، وكانت تمثل الحياة لصلاح وسط حالة من الخواء الروحي وحالة من الموات والجفاف ، فحين جاء محمد باللوحة إلى زوجة والده الأولى - نور - سألته عن كيفية حصوله على هذه الصورة فأجابها " وجدتها في مكان خفي لا يعرف مكانه الا فنان بارع .

- استحلفك بالله ، أين وجدتها ؟

- تحت الشجرة الميتة.

- كانت اللوحة امامي ولم انتبه . إذن أنت فنان بارع . صدق من قال : فرخ البط عوام" (٩). نعم كانت حورية مصدر الحياة واستمرارها بعدان أنجبت صبيا جميلا (١٠). من هنا كانت هذه اللوحة الفنية تشير إلى ذوات ووحدات تركيبية ودلالية تتناثر هنا و هناك في فضاء النص المكتوب.

سيمياء الشخصية :

تعد الشخصية مكوناً مهماً من المكونات الفنية للرواية، وهي عنصر فاعل في تطور الحكي، إذ يؤدي عنصر الشخصية أدواراً عدة في بناء الرواية وتكاملها وطريقة عرضها للأحداث، ومن خلال مواقفها يمكن تبيان المضمون الأخلاقي أو الفلسفي للرواية، فالكثير من أفكار الكاتب ومقاصده ورؤاه ومواقفه من القضايا المتعددة تصورها الشخصيات، فهي المسؤولة بدرجة أكبر من بقية المكونات الأخرى عن طريق عرض الأفكار والتحكم بخط سير الأحداث أو مواجهتها. تتعدد الشخصيات في رواية(تألق) وتتنوع، فهي تضم إلى جانب شخصية البطل التي تقنع بها الروائي (صلاح مدرس اللغة الانكليزية) مجموعة كبيرة من الشخوص تتباين طباعها ومواقفها، وإن كانت في معظمها تنتمي إلى الطبقة المثقفة ، إذ يغلب عليها الحقل الثقافي والعلمي، فهناك الأستاذة الجامعية (نور) والطلاب الجامعيين (محمد طالب في اكاديمة الفنون الجميلة ، وامجد طالب في كلية الطب ، وليلى في كلية العلوم ، ورفاه مدرسة التصميم في معهد الفنون الجميلة) و(حورية طالبة الثانوية) فضلا عن الشخصيات الأخرى . وتبدو شخصية (حورية) فضلا عن شخصية (نور) أكثر الشخصيات التي نالت اهتمام المؤلف وعنايته، فهي بطلة الرواية، والشخصية الرئيسة فيها، ومحور الأحداث والحركة، وبؤرة التجربة، وفي فلكها تدور بقية الشخصيات الاخرى، منها تبدأ الرواية، وإليها تنتهي، وعلى لسانها تُحكى الرواية كلها، ومن خلالها ويلمس المتلقي رؤى

الكاتب للأحداث، بوصفها الأنموذج أو المثال الذي يَرى المتلقي من خلاله ما جرى من أحداث. ويمكن لنا ان ننظر الى هذه الشخصيات من خلال :

سيميائية البناء الخارجي للشخصيات:

يقصد بالبناء الخارجي للشخصية الملامح الخارجية لهذه الشخصية : شكل الوجه وحجمه ، شكل العينين ولونهما ، شكل الأنف ، العنق ، طول الشخص ، عرضه ، ما يلبسه ، مشيته ، طبيعة تحركه ، جلسته ، نبرات صوته . . . إلـــــــــــخ.

وهنا ليس المقصود مجرد وصف لهذه الملامح ، إنما ما يمكن أن نستنبطه من دلالات من هذه الملامح ، وما يمكن أن تشير إليه هذه الملامح من معانٍ ضمنية يريد الكاتب أن يوصلنا إليها.

فشخصية (نور) الأستاذة الجامعية توحي لنا بامراة قد خبرتها الحياة خلقت منها شخصية ذات قوة وكما سنلحظ في تفاصيل احداث الرواية، وكل صفاتها الخارجية تدل على ذلك " قامتها الطويلة والرشيقة رغم ان عمرها كان يبدو في الاربعين ولكنها بدت نضرة وبكامل عافيتها "(١١) "وعينيها واسعتين تحدقان بالشباب "،(١٢) ، "وصوتها فيه غنج أنثوي خالد" (١٣) .

اما شخصية (حورية) فهي تتصف بكل صفات الجمال الأنثوي حاول السارد ان يبثها ليخلق منها أنموذجا للجمال ،هذا الجمال الذي يأتي ليكسر حالة الخواء الروحي ، فحين كان (صلاح) يمارس هوايته في الرسم ، وقد تحولت الطبيعة الى حالة من السوداوية اذ"زاد الغروب البطيء دكنة الألوان وبدت التجاويف البعيدة في عمق الغابة كهوفا سوداء عميقة وأصبحت الفسحات الخضر الزاهية ظلمة مساء"(١٤) ياتي " صوت هسيس واضح في ذلك الصمت انه أرنب ابيض ... انطلق كشهاب ناري بين الشجيرات المتكومة بعيدا " (١٥) ليكون بياض الأرنب وسرعته في الرحيل منطلقا للدخول إلى شخصية (حورية) " أصابني شلل مفاجئ عندما شاهدت ركبتي ساقين رشيقتين وبيضاويتين ، انها هي ! رفعت ثوبها لتتجنب الأشواك خوفا على حاشية ثوبها ان يتمزق. كانت تحمل رزمة من الحطب الثقيل على ظهرها وهي تمر عبر ممر الأشجار المزدحم ... هربت مثل ذلك الأرنب "(١٦) ويصف جمالها مرة أخرى حين يفاجأ برؤيتها ، ويصيبه الاختناق " كانت فتاة عارية ، مشغولة برمي حفنات الماء بيديها على جسدها العاري الذي كان بلون تفاحة حمراء باهتة . لمع جسدها مع لمعان قطرات الماء كحبات لؤلؤ تنزلق على قطيفة وردية ملساء"(١٧) وهي في عنفوان شبابها " كانت في السابعة عشر من عمرها "(١٨) ويديها بيضاويتين ، وشعرها اسود على كتفيها ، ووجهها مدورا ابيض كأنه قطيفة بيضاء ناعمة الملمس علقت فيه عيناها الواسعتان كفصين من الفيروز(١٩) ، ليربط مرة اخرى بينها وبين حياة سمكة خرجت من الماء وكادت تفارق الحياة لولا تدخل (صلاح)(٢٠) يقول " هل ان تلك السمكة الصغيرة التي أنقذتها واعدت لها الحياة تحولت إلى جنية بذلك الجمال المذهل " (٢١) ولا تخفى الصفات الأنثوية والشباب والحيوية التي حاول ان يعكسها السارد بدلالات الأرنب الابيض السريع الحركة ، والسمكة الصغيرة بلونها الفضي المحمر. وهي دلالات تشير إلى بث الحياة من خلال القدرة على الولادة .وهذا ما يتأكد بعد الزواج " نعم انا حامل! هكذا بسرعة؟نعم . هكذا تمر الشهور بسرعة "(٢٢) .

وهكذا كانت الصفات الخارجية لشخصيات الرواية تنطق بواقعها الاجتماعي والاقتصادي ، فهو حين يدخل بعض الشخصيات الثانوية والتي تأتي عرضا في استرجاعات ، ومن هذه الشخصيات شخصية(رعد) الذي يوحي بشخصية الرجل الثري فيسبغ عليه صفات الترف ، " دخل الغرفة رجل ضخم الجثة ، وجهه احمر ، يضع عوينات على عينيه الواسعتين جدا . .. مد يدا ضخمة ومشعرة ، شعرها أشقر كزغب فتاة شقراء."(٢٣) وهي صفات ذات دلالة واضحة على الغناء الفاحش وشخصية زميلته في الماضي (كريشا) الانكليزية من أصل بولندي " كانت في الخامسة والأربعين من عمرها ، عجوز تضع اصباغ الزينة بإفراط على وجهها المجعد ، لم يكن فيها جميل سوى شعرها الأشقر "(٢٤) ليعكس هنا شخصية النساء الأوربيات . كأنموذج يعبر عن هشاشة المرأة الغربية .

سيمياء الملامح الداخلية للشخصيات:

يقصد بالملامح الداخلية للشخصية الصفات النفسية والعقلية والفكرية والاجتماعية والخُلُقية والعقائدية التي تتمتع بها الشخصية في النص نفسه ، مثل : الانطواء ، العصبية، الغيرة ، الذكاء ، الإهمال ، سعة الأفق ، سعة الاطلاع ، البلادة ، السخاء ، الكرم ، التدين ، الإلحاد ، التعصب ، التسامح ، مساعدة المحتاجين ، الشراهة ، القسوة ، التكبر ، التواضع . . . إلخ .

تبدو شخصية صلاح تلك الشخصية التي اتخذ منها الروائي قناعا يخفي خلفها شخصية ريفية مثقفة تتصف بالعفة على الرغم مما كان يلاقيه من فتنة في الجزائر وغيرها من البلدان الأوربية من " النساء المملوءات حيوية ونشاطا يثرن بفتنتهن ما خمد من شهوة الرجال "(٢٥) ،الا انه لم يمارس لعبة الحب مع واحدة منهن،لا خوفا من الناس ولكن العفة جردته من كل تهور .(٢٦) وعلى الرغم من ثقافته وسفره الدائم فانه يتسم بالصرامة "فيه صورة الريفي الساذج "(٢٧). وهو يمتلك حس الفنان والمثقف " من خلال لوحاته وألوانه الجميلة ... من كتبه المبعثرة في ارجاء غرفته "(٢٨).

اما حورية فهي تتصف بالذكاء وتمتلك الثقافة ، فضلا عن إجادتها اللغة الفرنسية . (٢٩)، وهو ما جذب صلاح لها " ثقافتك قد أسرتني "(٣٠) كما انها تتصف بالبراءة والصدق(٣١) ، وهذه الثقافة جعلت صلاح أحيانا يصطدم بتصرفاتها فهي تحمل ثقافة تختلف عن ثقافته بعده ابن ريف ، فحين وصلت إلى فرنسا أثارت تصرفاتها صلاح " مرت سيارة أجرة وضعت حورية إصبعيها في فمها وأطلقت صفيرا ناعما . اثار انتباهي .... أحسست بانها تتصرف كفتاة مستهترة . ماذا تفعلين ؟ هذا غير لائق . انه شيء طبيعي هنا "(٣٢). وهذا ما يؤكده سياق آخر " اتصلت حورية من إدارة الفندق بأخيها . كانت تتكلم الفرنسية بطلاقة وتطلق ضحكات فرحة وهي تداعب خصلات شعرها الأسود "(٣٣) ليأتي رده مؤكدا انها تتصرف وفق مجتمع وثقافة تسمح بذلك " أنت زوجتي واعرف انك اصغر مني

بثمان سنوات وهذا لا يسمح لك ان تتصرفي على هواك . لم ارتكب أي خطا ، يا حبيبي "(٣٤) ليؤكد الاختلاف بين زوجته الأولى نور وحورية ويتجسد في الفارق الاجتماعي

والثقافي .(٣٥) ولكنها كانت ، تواجه العواصف التي تصنعها الظروف والتقاليد الاجتماعية، بإيجابية مَنْ لا يستسلم ولا يضعف.

في حين اتصفت نور بالثقافة والهدوء والسكينة . (٣٦) وهذا ما انعكس على تصرفاتها في معظم المواقف والظروف التي تعرضت لها .

فبعد ان كشفت الزوجة حقيقة الأمر كان المعتاد ان تنفجر بوجه زوجها ولكن يفاجئنا السرد بردة فعل توحي برباطة الجأش عند نور الزوجة ، فتتصرف بهدوء وروية وتطلب منه الذهاب إلى حورية ليأتي بها إلى البيت مع ولدها . "لا أريد ان ارتكب خطيئة في حياتي ، يجب ان تأتي بهما وان يشاركنا أحاسيس الحب والألفة . انه بريء . اذهب واجلبهما قبل ان تخسرهما إلى الأبد "(٣٧)

ان العلاقة بين الوصف والشخصية ، قائمة على كونه (الوصف) الآلية التي تعمل على تشكيل (الشخصية) ورسم ملامحها ، وتجذيرها في الواقع ، وإكسابها هويتها الخاصة ، وهذه العلاقة ليست منغلقة فقط على الجانب (التصويري) الذي يقدم بطاقة تعريف بالشخصية الروائية ، بل منفتحة على المستوى الدلالي لهذه الآلية .

ونلاحظ ان أغلب الشخصيات مرتهنة بمكانتها الاجتماعية ووظيفتها أو عملها ، لذلك كانت أقرب إلى النماذج المعبرة عن طبقة ما ، وعلى الرغم من أن هذه الشخصيات تمثل بتقلباتها وتناقضاتها وأهوائها ونوازعها ذواتاً فردية لها خصوصيتها وفرادتها ، إلا أنها في الرواية تصبح شخصية جماعية .

فشخصية حورية ضحية للمجتمع الريفي الغارق بالاحكام الخاطئة ولاسيما الحكم بالرذيلة على الشخص لمجرد خطا الآخر من ذويه فحين كانت في السادسة من عمرها ذبحت أمها امام عينيها من قبل أبيها ، بقضية عار كانت بريئة منها .(٣٨) ، ومن ثم تأتي شخصية صلاح لتعكس الوعي بهموم الجماعة ، وهنا ينجح الروائي في رفع مستوى الشخصية ، وكما يقول جورج لوكاتش: " تنشأ بالجوهر عبر درجة وعيها وقدرتها على رفع الشخصي العرضي في مصيرها بوعي أيضاً على مستوى ملموس للعمومية "(٣٩) .وهنا يأتي دور صلاح في رسم صورة أخرى بزواجه من حورية رغم ماعرف عن أمها من خطيئة جاءت نتيجة إلى الحكم الخاطئ من قبل ابناء القرية . " هل تقبل الزواج مني ان وافقت ؟ حالا . حتى لو أخبروك في القرية اني ابنة ...؟ لا اهتم .. أنت أخبرتني بالحقيقة . انهم يعرفون الحقيقة مثلي .. ولكن لماذا لاتهتم ؟ لاني عرفت الحقيقة . قد أكون كاذبة . هذا غير ممكن "(٤٠) وهو من ناحية اخرى يشخص حالة العار ومجابهته بالقتل من قبل ذوي الفتاة وربما تكون بريئة لم ترتكب ذنبا وهذا ما نجده في حوار صلاح مع امرأة التقى بها في مستشفى " لاحظت بان المرأة العجوز كانت على وشك ان يغمى عليها أسرعت إليها وسألتها : هل أنادي على الطبيبة يا سيدتي؟ لا يا ولدي . انه ليس مرضا. انه الخوف. أي خوف ؟ أخشى ان لا تكون ابنتي باكرا ! وماذا سيحدث؟ سوف يذبحها أبوها ويذبحني معها "(٤١) لينقل لنا بعد ذلك حدثا يفهمه صلاح " خرجت الفتاة وهي تبتسم كما دخلت وهمست في إذن أمها بكلمة واحدة لم اسمعها ولكني أدركت مغزاها عندما

أطلقت المرأة المسكينة المرعوبة زغرودة متكسرة امتزجت ببكاء وضحك"(٤٢) في إشارة إلى بكورية الفتاة وعفتها ، وإنقاذها من الذبح هي وأمها .

لقد ساهمت كثير من الشخصيات في الرواية (نور ، عباس ، رشيد ،محمد، حيدر) بدور في دعم الشخصيتين المحوريتين (صلاح وحورية) في تنامي الإحداث وتأزمها حتى أصبحت الرواية مترابطة متماسكة ، فكانت البداية تعارفا مبنيا على الإحساس بالبحث عن الحب الحقيقي الذي يخطف القلب ، ثم تطورات مأساوية قائمة على موت حورية بجريمة قتل وطلاقه من نور ، والنهاية حالة من الفرح والاستقرار والتو اشج الأسري ، بعد زواج ابنه محمد من رفاه ابنة زوج نور ، ومابين النهاية والبداية حالات من الصراع الداخلي بين الحب والكره وبين الوفاء والخيانة والشهوة والعفة واليأس والفرح ، وهي ثنائيات قامت على أساس التضاد فأعطت البنية السردية شحنات عاطفية . ولقد شكلت شخصية نور وحورية منذ بداية السرد دور المرأة التي تتصف برجاحة العقل وتفهم المواقف لتتشكل حضورا سيميائيا دالا على المجتمع وتقاليده نقول بأن "صورة المرأة أكثر رهافة وحساسية وأشد وضوحًا في تعبيرها عن الواقع من صورة الرجل ... كذلك نجد المرأة قادرة على أن تستقطب بحساسيتها المتأنية واتزانها العاطفي مثل مجتمعها وتقاليده بجميع عناصرها استقطابًا يبلغ حد الثبات والتكرار، فإذا قلنا طالبة الجامعة، أو المرأة العاملة أو الفلاحة ... على سبيل المثال، فمن السهولة بمكان أن نستجمع في الذهن صفاتها –لا كفرد- وإنما كنموذج يتسم بسمات عامة"(٤٣) .

ولعل هذا ما جعل المازني يرى أن المرأة "أكثر تمثيلاً للنوعية في حين أن الرجل أكثر تمثيلاً للفردية"(٤٤). بينما يراها العقاد "مظهر القوة التي بيدها كل شيء في الوجود وكل شيء في الإنسان"(٤٥).

والمقصدية واضحة في اختيار الكاتب لأسماء شخصياته ، وقد تصل هذه المقصدية ، على وفق رأي (هامون) إلى حدّ "الهمّ الهوسي الذي يحمله جل الروائيين في عملية اختيار اسماء وألقاب لشخصياتهم"(٤٦).

فاسم صلاح يحمل الاصلاح ضدّ الفساد والصلح بمعنى السلم ، وهو ما اتسم به فعلا ، فاستطاع صلاح من تغيير مجتمع القرية الذي شارك بتشييع جثمان حورية بحفل يدل على تعاطف المجتمع وشعوره بالندم على فعله(٤٧). على عكس الصورة القاتمة التي كونها عن هذه الفتاة والتي تظهر بشكل واضح ، بقلة حضور الناس عند زواجها من صلاح (٤٨) وقد اعتمد الروائي على تقنية في السرد تدفع القارئ إلى أن يقرر أن الرواية بمثابة (سيرة ذاتية) لبطل الرواية أو (شبه سيرة ذاتية) له، وقد أثار هذا الأمر للوهلة الأولى استغراب المتلقي ودهشته؛ ذلك أن شخصية الكاتب فاضل تتداخل مع شخصية بطله(صلاح)، فأخذ يكتب عن حياته، ويتغلغل في أعماقه وعواطفه الإنسانية؛ محاولاً تصوير أحاسيسه الداخلية ومعاناته النفسية، ورصد ما مر

به من أحداث، بلغة موحية، مستغلاً حوادث ووقائع وأطيافاً من حياة الشخصية العراقية؛ ليصنع منها رواية . والدارس لتصوير الكاتب لشخصياته الروائية، يجد أنه قد وفق في الدخول في حوار مع شؤون الشخصية الرئيسة في الرواية

وأحوالها، وأنها كانت تتداخل معه، فيصدر الكلام عنها في معظمه، وإن كان في الحقيقة يجري على لسان الكاتب.
واسم حورية مشتق من الحَوَرُ وهوأَن يَشْتَدَّ بياضُ العين وسَوادُ سَوادِها وتستدير حدقتها وترق جفونها ويبيضَّ ما حواليها وقيل الحَوَرُ شِدَّةُ سواد المُقْلَة في شدّة بياضها في شدّة بياض الجسد ولا تكون الأَدْماءُ حَوْراءَ فلا تسمى حوراء حتى تكون مع حَوَرِ عينيها بيضاءَ لَوْنِ الجَسَدِ...وإنما قيل للنساء حُورُ العِين لأَنهن شبهن بالظباء والبقر ...وتسمي نساء الأَمصار حَوَارِيَّاتٍ لبياضهن(٤٩) وهذا ما جسده السارد في كل مكان من روايته لينقل لنا بياض حورية ، وربما يحمل في داخله ماعرف عن حوريات البحر ، وما نقل عن رؤية حورية جميلة نصفها امرأة ونصفها سمكة تملك عيوناً كبيرة وجدائل طويلة، وغالباً ما يراها الصيادون تطل برأسها من الماء فجأة أو تجلس على إحدى الصخور. و كانت تلك المخلوقات تتحرى معاشرة بني البشر ، وغالبا ما كانت تتنكر بهيئة فلاحات.(٥٠). وقد أشار السارد إلى ذلك بقوله حين أنقذ سمكة من الموت " هل ان تلك السمكة الصغيرة التي انقذتها واعدت لها الحياة تحولت الى جنية بذلك الجمال المذهل ؟ هل هي تلك الفتاة ذات الخمار ام أنها امرأة أخرى جاءت من مكان مجهول "(٥١) .
اما اسم نور فهو يحمل معنى الضياء والنور ضد الظلمة وفي المحكم النُّور الضَّوْءُ أَيًّا كان وقيل هو شعاعه وسطوعه والجمع أَنْوارٌ ... ونَوَّرَ الصبحُ ظهر نُورُه... والنور هو الذي يبين الأَشياء ويُرِي الأَبصار حقيقتها(٥٢) .وهو ما اتسمت به شخصية الاستاذة الجامعية نور ففضلا عن ممارستها مهنة التدريس الجامعي في قسم الاجتماع ، فهي تعمل في إنارة الطريق للآخر والتضحية من اجله كما لاحظنا ذلك في علاقتها بصلاح وحورية .
ورفاه وهي بمعنى الرَّفاهَةُ والرَّفاهِيَة رَغَدُ الخِصْبِ ولِينُ العيش ،رَفُه عيشُه فهو رَفِيهٌ (٥٣)، وهو ما تناسب مع الحدث فكانت رفيقة محمد في سفره الى فرنسا بعد لقائه بعائلته ،وهو كان يميل إليها منذ دخوله المسكن " تمنى بلحظة عابرة يوم دخل بيت نور ان يكون له بيت مثله وزوجه مثل رفاه لثقافتها وحسها المرهف في تعاملها مع الإشكال الجميلة والألوان الزاهية بكينونة لها معان عميقة "(٥٤) وكانت فكرة زواجه بها مصدر السعادة " أثلج قلبه كل ما سمعه وزهت أنوار القاعة الواسعة في عينيه "(٥٥) فكانت رفاه مفتاح العالم ومصدر السعادة " سيكون بينكما ذلك ما ان تضع يدك في يدها وتنطلقا الى العالم الفسيح ، عالم الفن الجميل " (٥٦) فالروائي في اختياره لأسماء الشخصيات يسعى لان" تكون مناسبة ومنسجمة بحيث تحقق للنص مقروئيته ، وللشخصية احتماليتها ووجودها ، ومن هنا مصدر ذلك التنوع والاختلاف الذي يطبع أسماء الشخصيات الروائية "(٥٧).
نقول لا تقاس أهمية الشخصية الروائية بحضورها المكثف داخل مساحة السرد، بل بفعاليتها، وتأثيرها على مجريات الأحداث، ولا تتحدد قيمتها بالمساحة التي تمثلها، بل بالدور الذي تقوم به وما يرمز إليه هذا الدور، وأيضاً بالأثر الذي يتركه في ضمير القارئ، مما يدفعه إلى التساؤل والمقارنة، ثم تحديد موقفه من هذه الشخصية.

ونلحظ ان ثمة بعض الشخصيات التي اكتفى الكاتب بتصويرها تصويراً سطحياً في بعض المواقف، فبدت تلك الشخصيات باهتة الملامح، جاهزة البناء، وربما كان السبب في ذلك ان تلك الشخصيات لم يكن لها دور سوى القاء الضوء على الشخصيات الرئيسة في الرواية .كما في شخصية (عباس ، رشيد ، ابو امجد، قاسم،وغيرها).

الفضاء:

شهد مصطلح الفضاء اتساعا واضحا ليشمل في اغلب الدراسات (الزمان والمكان) معا ، فالعلامات الزمنية "لا تمنح دلالتها الا في المكان ، والمكان لا يدرك الا في سياق الزمان ، وبينهما يتنامى العالم المأخوذ من النص الروائي في بعديه المادي والمعنوي"(٥٨) وقد حاول باختين ان يربط بين الزمان والمكان بعلاقة جدلية في (الفضاء الزمكاني)(٥٩) . والمكان الروائي قطعا ، ليس هو المكان الواقعي ، على الرغم من التطابق في بعض الأحيان في الأوصاف والتسمية ، فالمكان الروائي قائم على العلاقات اللغوية داخل النص الروائي ، والتشكيل البصري للأيقون المكاني في مخيلة القارئ ، وبذلك تبرز العلاقة بين مرجعيات المكان والمتخيل السردي في بلورة هذا العنصر ، ومع ذلك يزودنا الروائي ببعض الإشارات الجغرافية والواقعية (٦٠) . سواء كانت هذه الإشارات مجرد نقاط استرشاد لإطلاق خيال القارئ ام كانت استكشافات منهجية للأمكنة ان المكان (في النص الروائي) هو مجموع العلاقات اللغوية ، التي تؤسس للفضاء المتخيل ، وتعمل على ايجاده ، وتحويله من لغة سردية إلى أيقونة بصرية في ذهن المتلقي ، وبهذا تتجلى العلامة المكانية بوصفها معطى سيميائيا لا مجرد تراكيب لغوية مبنية على تراتبية مكانية .
تشكل القرية ومختلف الامكنة التي تضمها الرواية ، الفضاء الروائي الذي تجري فيه أحداث الرواية ، كما انها تشكل منطلق الاحداث الأخرى في فضاءات أخرى ، تتعالق مع عناصر السرد كالزمان مثلا .
وقد استغل الكاتب ــ هنا ــ فضاء القرية، ليتخذ منه رمزاً وقناعاً يخفي المباشرة، ويسمح للمبدع أن يمرر، من خلاله آراءه ومواقفه فنياً ودلالياً، وعليه، فالقرية هنا هيكل نموذجي للمجتمع الجزائري. فبساطة وخواء المجتمع هناك تبدو واضحة ، فحين تحدث صلاح عن رؤية الحطابات له مع حورية ، توجه بالسؤال الى حورية "الا تخافين الحطابات ان يوشوشن بحكايتك ويصل الخبر الى أبيك ؟ لا تخافهن ، فهن مسكينات مثلي ، ينتظرن من يتزوجهن "(٦١) ويؤكد الفراغ الذي تعيشه القرية من خلال الإشارة الى جلوس الرجال دون عمل "اختفى الأطفال والرجال القاعدون عند الاسيجه حيث كانوا يدخنون ويثرثرون "(٦٢) .
ويصف لنا كيف ان القرية تغيرت بموت والد حورية وتحولت إلى حالة من الخواء ، ومن ثم يتحول المجتمع إلى حالة من التكاتف فيكون الحزن عاما ، وينعكس هذا الحزن

على كل الموجودات في المنزل والقرية بصورة عامة . " توجهت إلى القرية ... وجدت بعض الأطفال والصبيان يلعبون كرة القدم في الحقل الواسع ، فيما جلس بعض الشيوخ في الشمس يدخنون ويثرثرون . نظروا لي بصمت

وحزن . توقف الصغار عن اللعب وتوقف الرجال عن الثرثرة وكأنهم في حداد "(٦٣) ومع هذا كانت القرية للسارد مصدر الراحة بعكس ما تمثل له المدينة ، كونها تمثل الدفء والحب " فجأة ظهرت لي قرية تمتد في الوادي ، يتصاعد الدخان من بيوتها ، دخان أشعرني بالدفء والطمأنينة "(٦٤) وهذا ما أكدته دلالة الكرم التي اتصف بها احد أبناء القرية " أنت ضيفي . من أين أنت ؟ العراق . يا خير الناس !انزل يا عراقي ... ستنام هنا ، يا سيدي بعد تناول العشاء "(٦٥) مما أشعره بالدفء والطمأنينة مرة أخرى .(٦٦) وشكل سقوط الثلج موقعا حيويا ، وتكرر في أكثر من موقع، وحمل دلالات مختلفة من بين هذه الدلالات الخواء والموت ، فحين ماتت حورية " اجتمع القرويون في المقبرة ، حمل بعضهم تابوت حورية وسار البعض خلفه ... كان الصمت شديدا اختلط بصمت الثلج الساقط الذي دثر القبور المنتشرة "(٦٧) ،ويقول أيضا في تكرار لكلمة الثلج " بقيت عند قبرها أزيح الثلج من على البلاطة الملساء "(٦٨) .

اما موقف الروائي من المدينة ، فقد انحصر بين الرفض والمعاداة والنفور والتضايق من المدينة. فضلا عن رؤية المفارقات التي يدينها كانفلات العلاقات الاجتماعية بشكل يعتمد على الرمز والإشارة ،بحيث يصبح الريف او القرية ملاذا للاحتماء من الصدمة في المدينة .

فمع ما يشعر به من جمال المدينة كان يعيش الغربة " سافرت زوجتي إلى العراق وبقيت أعيش هذه الغربة والوحدة في مدينة "سوق اهراس " مبينا ان العلاقة مع سكان المدينة كانت قائمة على المنافع المتبادلة " وجدت فيها من يتعاطف معي ...قد يكون هذا التعاطف متبادلا بتأثير مصالح مشتركة"(٦٩)، ليشعر السارد بالغربة لاسيما اذا عرفنا ان الروائي عاش الغربة لذا كان قريبا من شخصية صلاح حين تحدث عن الغربة ، فهو متعلق بوطنه العراق وبمدينة الناصرية، فكان هاجس الحنين مرافقا له في كل مكان يذهب إليه ،" لا استطيع البكاء وتخنقني غصة في بلعومي وأتذكر المساءات التي قضيتها مع أصدقائي على الكورنيش المطل على نهر الفرات ، مكان يفيض بشرا كل مساء وفي الأعياد والأفراح . أتذكر الليالي في المقاهي المفتوحة على ضفة الفرات. البدر هناك تعكس نوره الفضي صفحة ماء الفرات وينشر رذاذا فضيا على هامات النخيل "(٧٠) ، انه نوع من الشعور بالغربة الاختيارية الذي تختار فيه الشخصية المنفى عن المكان الأصلي ، ، ونشعر القرب بين الروائي وشخصية صلاح ، فهاجس الحنين يرافقه حيث حل ومع كل بلد يسافر إليه فيقول حين وصل مرسيليا " تمنيت تلك اللحظة ان أكون في العراق أتنقل من شارع إلى شارع لأرى كل شيء جميلا في لحظات سعادتي "(٧١) ويتضح الاشتياق الى الوطن والأهل في الرغبة للسفر في العطلة الصيفية إلى العراق .(٧٢) .

ويرتبط بالمدينة المقهى وقد قُدّم في الرواية بوصفه المكان العام الوحيد الذي يمكن لبطل الرواية ان يلتقي فيه ، وربما حملّت دلالة المقهى في اغلب الروايات العربية بدلالات سلبية ، تشي بما يعانيه الفرد من ضياع ، وبطالة ، وقضاء الوقت في الأعمال المنحرفة ، سواء اكانت قمارا او تجارة مخدرات ام مجرد عطالة فكرية.(٧٣) ،وهذا ما

تجسد فعلا في المقهى اذ "تضج الأصوات وتطفو سحابة دخان كثيفة فوق الرؤوس ولا يتوقف ذلك النادل النحيف عن الصراخ والتعليق"(٧٤) ،ويكرر إشارته للدخان في إشارة إلى حالة الخواء " المقهى كانت غارقة بالدخان : دخان السجائر والغيلان، صاخبة بأصوات الزبائن والمذياع، كانت أكثر عتمة من السماء الملبدة بالغيوم "(٧٥) ،في إشارة إلى الطبقة التحتية للمجتمع. فالمقهى مكان للعاطلين وهذا ما قرره حين وصل الى مقهى (اللوتس) مبينا بصورة خفية حال العراقيين من المدرسين فهم" اما زبائن دائمين او حلوا ضيوفا ذلك اليوم وكل يوم كما افعل انا في أيام العطل عند السفر او مراجعة السفارة العراقية "(٧٦) ، فالاشارة جلية إلى ان الكثير ممن يبحث عن المستقبل خارج الوطن لا يجد سوى الجلوس في المقاهي يوميا .

وسعة المدينة وتنوعها يجعلها تضم أماكن أخرى ، يظن البعض انها ملاذ لحل مشاكلهم ، ومن هذه الأماكن الحانات ، فشعور صلاح بالوحدة وعدم عودة زوجته من العراق، جعله يفكر بحلول أخرى متخيلا ان فيها مايعينه على حل مشاكله ، وهنا تقع تحت عينيه " حانة قديمة تمتد بأضوائها الخابية عند بقايا حديقة مهملة بلا سياج . انتصبت هناك أشجار زيتون بلا ثمر "(٧٧) والإشارة واضحة بان هذه الأماكن لا تأتي بالحلول كما ان أشجار الزيتون بلا ثمار في حديقة الحانة ، فهي مجرد حل وهمي لا يفضي إلى نتيجة . لذلك يمعن السارد في وصف المكان ليزيد من بشاعته وكانه يحاول الخلاص منه " دخلت الحانة من بابها الكئيب ، نظر لي رجال بصمت وترقب ، في ذلك المكان الموحش الخانق ، أشم رائحة عفن رائحة اثاث قديم و مشمع متآكل يغطي أرضية رطبة . تبعثرت الرائحة وكأنها في كل زاوية مظلمة. انهم يحدقون بي وكأنهم ينظرون إلى شبح غريب دخل عالمهم .... شعرت وكأني وسط مقبرة مهجورة. ضاق نفسي وتلاشت رغبتي في احتساء شيء وشعرت بالغثيان "(٧٨) لقد بث السارد إشارات ليوحي ببشاعة المكان اذ (الوحشة ، والاختناق ، والعفن ، والرطوبة ، والظلام ، والمقبرة) كل هذه المسميات جعلت السارد يؤثر في المتلقي ويجعله ينفر من الصورة ، ويبتعد عنها مبينا ان مرتادي هذه الحانات من المدمنين فكانت نظرتهم اليه بوصفه شخصا غريبا، ولاسيما ان السارد قد مر بتجربة مع احد أصدقائه عرف فيها ما تسببه الخمر من مشاكل اقسم على أثرها ان لا يضع الخمرة في فمه (٧٩)، لان الخمرة هروب من مشكلة إلى مشكلة أخرى. اذ يكون الإدمان ثم التحول على لسان السارد إلى " واحد من هؤلاء المختبئين في الزوايا المظلمة وافقد وضعي الاجتماعي "(٨٠) ،ويستمر السارد في وصف مرتادي هذه الحانات ليبين بشاعة المنظر ويوغل في رسم صورة منفرة له " وجوه لم تشرق الشمس عليها ، وجوه متعبة وعيون قذرة ... تذكرت قسمي وتركت المكان البائس... أغلق الباب ورائي"(٨١). ولعل

العبارة الأخيرة تشير صراحة إلى ترك الخمر بلا عودة . ومن المشاكل التي عالجها الروائي ، مشكلة البغاء محاولا عرضها في فضاء مكاني مرتبط بالمدينة ففي مدينة قسنطينة واثناء مصاحبته للأوربية (كرشيا) يعمد الروائي

إلى تقنية الحوار الخارجي وعلى لسان صلاح متحدثا عن الشرف والقيم في المجتمع العربي ، وكيف استقبلت (كرشيا) الحديث دون تعليق واكتفت بالضحك وكأنها لم تقتنع بذلك لتؤكد ضحكتها حقيقة الواقع بعد وصولها الى مكان اعتمد فيه على الوصف الواقعي الذي تمارس فيه هذه العملية فهو اقرب إلى الخراب والانزواء فهو منزو يغطيه الظلام يقترب من السجن ، ولا يختلف الوصف هنا عن وصف النساء اللائي يحويهن ذلك المكان ، فهن بلا أرواح ، قد فقدن الرغبة في الحياة مع علامات البؤس ، والتمثيل بالسعادة "في قسنطينة قادتني في طريق ملتوية تنزل في أعماق حي سكني فقير ، كومة من المنازل القديمة جدا. بدت الطريق تقود إلى ما لا نهاية من الغور العميق في المجهول والغرابة . سرنا بتثاقل على الطريق المسقفة ... كانت هناك زنزانات صغيرة ، غرف مظلمة وكئيبة على الجانبين احتضنت أجسادا متعبة عارية ، فقدن أرواحهن وجلدن بالعار الأبدي ، وارتسمت علامات الشك والخوف من الحياة ، ولكن بدون حياء في العيون الذابلة وعلى الشفاه ابتسامات كاذبة تظهر حقدا وكرها على وجوههن المصبوغة بملل وعدم مهارة "(٨٢) ، وهنا تأتي ردة فعل (كرشيا) لتبين التصور الخاطئ للحديث عن الشرف العربي والقيم " قالت كرشيا وهي تبتسم ويتجعد وجهها بخبث: انظر لهؤلاء النسوة ، عاريات تماما، اين الشرف الذي تحدثت عنه؟ كانت تلك لطمة اهانة قد صفعت بها " (٨٣) ولعل الموقف من مدينة (قسنطينة) لم يكن للروائي فقط بل يبدو موقفا عاما وهذا ما يؤكده الحوار الذي دار مرة بين صلاح وحورية " سألتني حورية مرة ونحن في ولاية (قسنطينة): هل قرأت رواية الزلزال للأديب الطاهر وطار ؟ كلا . يدعو الله ان يحدث الزلزال في هذه المدينة"(٨٤) ولا يخفى ما للروائي الطاهر وطار من أصول ريفية جعلته أكثر رفضا لتلك الأماكن ، وهو لا يختلف عن أصول صلاح قناع الروائي (فاضل) ذات الأصل الريفي .(٨٥). لقد استطاع (فاضل) في عرضه لهذه المشكلة ان يقف على كثير من الأمور التي تعد من دقائق الواقع العربي ، وحاول ان يجد الحلول لها " في تلك الليلة كتبت مقالة إلى صحيفة يومية (الشعب) لا ادري هل وصلت تلك الرسالة أم أهملت أو مزقت"(٨٦) ليشير بدلالات واضحة إلى تغاضي الحكومات عن إيجاد الحلول المناسبة . معتمدا على المفارقة في ذلك ، فحين دخل ذات المكان مع احد أصحابه اختفى ذلك المشهد المقيت فيتوجه صديقه بالسؤال إلى امرأة مسنة عن النسوة " سيدتي أين ذهبت النسوة هنا ؟ الى جهنم... أصبح المكان ساحة واسعة ، في طرفه الأيمن راحت المجارف العملاقة تتحرك باستمرار لإزالة الصخور وتسوية المكان والساحة . أشرقت الشمس على المكان واختفت النتانة والظلال السود في الزوايا . تأكدت بأن مقالتي كان لها تأثير سحري ، ربما قرأها المسؤولون آنذاك قال احد العمال: ستشيد مبان جديدة بدلا من هذه القذارة"(٨٧) ،فالأشخاص الذين يقع على عاتقهم حل مشاكل المجتمع اوجدوا حلا لا لمشكلة هؤلاء النسوة ، والقضاء على ما يعانيه من حياة بائسة ، وانما لتشيد مبان جديدة ، ولتذهب هؤلاء النسوة إلى الجحيم كما أشارت المرأة العجوز.

ويأخذ البيت دوراً مهماً، وهو ظاهرة بارزة في تشكيل عالم الرواية، لذلك ركز الأدباء كثيراً على إنتاج هذا البيت، الذي يعد ركن الإنسان الأول في العالم، على حد تعبير باشلار (٨٨) ، فيضفي عليه الكاتب بعضاً من إنسانيته بما يخلق فيه من حركة بين ساكنيه، وتفاعلهم فيما بينهم،و يسمح بتحليل شخصية صلاح ونفسيتها، من خلال تعامله مع الزوجة، وما يثيره وسلوكه من أداءات، بعدّها عاملا جديدا داخل الفضاء. فمع دخول نور المنزل قادمة من العراق " ابتسمت رجعت الحياة إلى المنزل الذي كان قبل يوم كئيبا وصامتا استرخيت وانا اسمع طقطقة الأواني وصوت خرير الماء في الحنفية . بدأت أشم رائحة الشاي بالهيل "(٨٩) . كما أن غياب شخصيات أخرى داخل البيت، والفوضى التي تميزه دائماً والأثاث ، يوحي بمجموعها بالمواصفات هي أن صلاح يعيش لوحده وقدوم الزوجة من المدينة إلى بيت زوجها، هو اختراق ثنائي يؤدي وظائف مختلفة .ليأتي السؤال على لسان نور حين دخلت المنزل " أهو بيت مهجور" (٩٠).

فكانت المرأة رمزا لإعادة الحياة وهي حقيقة لا تقبل الشك فحين وقفت نور قرب شجرة كانت تربطها بها ذكريات ولكنها بدت ميتة الآن مما جعل نور تبادر على لسانها لتقول " وها انا أعيد لها الحياة لتبقى خالدة زاهية كقيثارة من ذهب "(٩١) وهذا الوصف للبيت يتضح في بيت حورية ، حين جاء صلاح للزواج منها" أشار الصبي الى بيت منخفض تحفه أشجار الزيتون وعرائش العنب "(٩٢) " أدخلني غرفة مشيدة من الصخر . هذا ما بدا من الخارج ، أما الداخل فكانت الجدران صقيلة الملمس بيضاء، ما عدا السقف فقد تكحل بالسخام . فرشت الأرضية بسجادة ثمينة ولكنها تبدو قديمة"(٩٣).فكان منزل حورية مرتبطا بالسعادة والشعور بالراحة " اذهب عصرا إلى بيت حورية وارقد ساعات طويلة في الفراش ، أرى أحلاما جميلة "(٩٤).

تؤدي الشخصية الروائية مجموعة من الوظائف داخل السرد، فهي مجموعة من الاستراتيجيات الدلالية المتوافقة مع المعمار البنائي للرواية . ويقدم لنا المكان يد المساعدة للتعرف على الشخصية، ان القراءة الدلالية للمكان توضع لنا ملامح الشخصيات، اذ يمكن عدّ المكان بناءً، يتم تشكيله اعتماداً على ملامح ومميزات الشخصيات وطبائعها.

وينشأ الفضاء الروائي من خلال وجهات نظر متعددة، لأنه يعايش على عدة مستويات: يعيشه الروائي أولاً، والراوي ثانياً بوصفه كائناً تخييلياً، ومن اللغة التي يستعملها، فلكل لغة مواصفات خاصة لتحديد المكان . ثم تعيشه الشخصيات الأخرى التي يحتويها المكان، وفي المقام الأخير يعيشه المتلقي .

الزمن :

يتشكل النص الروائي في مجمله من مقاطع سردية وأخرى وصفية، بالإضافة إلى الحوار بمختلف أنواعه غير أن الثنائية الغالبة والأساسية في النص الروائي هي بين

السرد والوصف . فإذا كان السرد من أهم العناصر الزمنية، فإن الوصف يهتم بالمكان، فبينما ينماز السرد بالحركة والنمو والتطور، مع تطور الحدث وعلاقته بالزمن، يميل الوصف إلى الثبات ويركز على وصف المكان، الوصف

لحظة استراحة داخل المساحة السردية . وإذا كان الروائي في القرن التاسع عشر يركز، قبل أن يبدأ بسرد الأحداث، على وصف المكان وتحديده زمنياً، ووصف الشخصيات . فقد تحول الوصف اليوم إلى عنصر فاعل في الحدث.

تمثل المقاطع الوصفية في النص الروائي وقفة زمنية، لذلك نجد نوعاً من التوتر يسود النص بين وقع مستوى النص الذي يدفع بالأحداث إلى الأمام على خط الزمن، وبين جذب المقطع الوصفي الذي يشد النص نحو الاستقصاء والسكون، ومن هنا يمكن أن نتنبأ باتجاهين: أحدهما يخضع لدفع الزمن، فيزمّن المقاطع الوصفية، وهذا هو الوصف الخلاق الذي يسهم في نمو وتطور الحدث، أما الاتجاه الأخر فيستسلم للاستقصاء، فيسكن الزمن ويشل حركة الحدث .

ويظهر الوصف الاسترجاعي المكاني بشكل جلي يجعل القارئ يعيش المكان مع الروائي " ركنت سيارتي البيضاء النظيفة - بيجو٤٠٤- في أقصى عمق المنعطف الواسع عن الاستدارة الحادة على الطريق الضيقة التي تمر عبر" المشروحة" ... يتلوى الطريق في منعطفات حادة متتالية بدون أي امتداد ولو لربع دقيقة .. وتهب نسمات المشروحة باردة ، تشرح الصدر ، تشم عطرا زكيا يأتيك من ارض ندية طوال العام من عمق الغابة"(٩٥) ، ويقول في وصف مدينة " سوق أهراس " " تمتد المدينة على سفوح جبال مقابلة ومتباعدة ، وارض ملتوية وتلتقي في واد طويل وواسع ومزدحم بالأشجار والعمارات والمباني الجميلة "(٩٦) ، ولا يخفى ما للوصف هنا من تحقيق غاية تزينيه يهدف السارد من خلالها إلى إثارة مخيلة المتلقي ونقله معه ليعيش الأجواء التي تجري فيها الإحداث لان الوصف هنا يساعد على ربط الاحداث والشخصيات إلى أماكن معروفة وأزمنة محددة. (٩٧). ولا يخفى على المتلقي اللمسات التي تشعره بانه يتابع لوحة فنية ، لان من ينقل الوصف لم يكن روائيا فقط بل رسام " شاهدت المدينة المتلألئة تبتعد وتصغر والشارع يقترب لنهايته وأصبح وجها لوجه مع صفحة السماء المظلمة وخيوط متصلة من قطرات مطر تلمع امامي وتهتز مثل ستارة شفافة من اللؤلؤ "(٩٨) .

وتاخذ ظاهرة وصف الجسد والجمال الأنثوي . - وكذلك الأشياء والحركات والإيماءات- عندما تقع ضمن دائرة المحظور والممنوع والمحرم والذي "يخدش الحياء" تتحول إلى شكل رمزي ينتعش ضمن الوضعيات المبهمة والفاقدة لأية هوية؛ إلا أن النص - وهذه إحدى مزاياه- يخلق الإبهام من خلال عملية الوصف، ليتحول هذا الوصف إلى طاقة سيكشف السرد عن وظيفتها داخل البناء الروائي من خلال الزج بها داخل حبكة سردية تقود إلى فعل ينزع عنها بعدها الرمزي ليجعل منها عنصرا يدرك باعتبار حقيقته لا باعتباره مجازا. إن تقديم الشخصيات (الشخصيات النسائية أساسا) عبر التركيز على جوانب بعينها معناه توجيه النص (والقراءة أيضا) وجهة خاصة لن تحتفظ من هذه الكائنات إلا بالجانب الذي سيشكل محورا مركزيا للأحداث، ونعني به الجسد كما يتضح في وصف جسد حورية "جسدها الوردي الذي دثرته بشعرها الأسود الذي لونته أشعة الشمس الغاربة بألوان الورد الأحمر ،

جسد ارتجف من قوة الحياء والعفة الأزلية في حواء قبل ان ترتجف من لمسة يد الرجل "(٩٩) .

وقد مهّد الكاتب، بهذا المقطع الوصفي المذكور أعلاه، ليمنح القارئ فرصة التعرف على شخصية حورية، وكيف تؤدي الأدوار السردية . ويستمر الكاتب في تقديم تقارير مباشرة عن شخصية حورية، وهذا ما يؤكد ما قلناه سلفا، من أن الكاتب يوظف الوصف لأغراض بلاغية، ولتأدية الوظيفة الدلالية التي تؤطر الحدث.

ويعمد الروائي الى الحوار الخارجي في كشف الشخصيات ويحقق التطابق التام بين زمن الحكاية وزمن القص ليشعر القارئ بأنه إمام مشهد مسرحي كما في الحوار الذي دار بين نور زوجها ومحمد ابن زوجها حين دخل قاعة الدرس ليستمع الى محاضرتها حول(الزواج المبكر وتأثيراته المستقبلية) فتتوجه بالسؤال إليه "من أية كلية أنت؟الفنون الجميلة.وماذا تفعل هنا ؟ استمع لك واستفيد. جيد، هل يمكن ان اعرف اسمك؟محمد صلاح هادي. هل تعرفني؟ أعرفك أكثر مما اعرف أمي"(١٠٠) فالحوار هنا ساهم بشكل جلي في كشف شخصية محمد وتعرف نور عليه ليكون مدخلا لانطلاق الاحداث الأخرى . لقد شكل المشهد أدق تفاصيل الحياة ، مما يعطي الفرصة للمتلقي ان يكتشف ويقرر دون ان تفرض عليه وجهات النظر ، فينقل لنا حواره مع شخصية قاسم في حوار استرجاعي جرى في بغداد في فندق رخيص ، في إشارة إلى وضاعة المكان وكيف يؤدي شرب الخمر الى تفاقم المشاكل بدلا من حلها " قال لي مرة بعد فترة الغداء : ليلة تجدني أغنى الرجال وفي ليلة أخرى أكون شحاذا استجدي السيجارة . هل لك عائلة ؟ انا عائلة بمفردي . وحيد . لا تقلق يا أستاذ ، انا شخص لا يؤسف عليه . لماذا؟ لا تزعج نفسك بالتفاصيل . انا ملك وشحاذ، لا ابكي ولا اضحك . لا ادري لماذا أعيش .... غط في نوم عميق(١٠١) انه يعيش حالة الضياع قابعا في أماكن رخيصة لا يمتلك هدفا محددا ، بل حتى مشاعره أصبحت بلا عنوان ، فلم يجد غير النوم مهربا له . وتأتي تقنيات الحذف المعلن للزمن الذي لا يجد فيه احداثا مهمة فحين بدأت العطلة الصيفية وقرر الرجوع الى العراق لمدة شهرين ينتقل بعدها ليقول :"انتهت العطلة الصيفية ورجعنا في الأول من أيلول " (١٠٢). دون ان يخبرنا عن الإحداث التي جرت في تلك العطلة وصولا للحدث المهم ذهابه للقرية للقاء حورية . او الإجمال الذي جاء على لسان نور وهي تسترجع ماضيها عن طريق ملاحظات سجلتها على شكل مذكرات " أكملت دراستي الجامعية بتفوق . وبعدها حصلت على شهادة الماجستير . تزوجت من ضابط شرطة له بنت جميلة . ساعدني كثيرا وبتشجيع كبير لنيل شهادة الدكتوراه وحصلت عليها بسهولة . أنجبت منه ولدا وبنتين "(١٠٣) ،فالسارد أجمل دراسة الماجستير والدكتوراه وإنجاب ثلاثة أطفال في أربعة اسطر كونها من الاحداث التي لا تؤثر في

سير الرواية ولم يكن لها حضور ذا أهمية . وهو يحقق سد الثغرات الزمنية وما يقع فيها من احداث بشكل موجز.

وقد شكل استرجاع الاحداث حيزا كبيرا ، ويأتي في كثير من الأحيان لسد فجوات في السرد ، او التعريف بشخصية ظهرت في الرواية فحين يتحدث عن شخصية

صلاح ينتقل للحديث عن طفولته وحبه للألوان على الرغم من العمل المضني " انهض مبكرا كل صباح ، تعودت ذلك منذ صباي ، لم أكن مدللا بالرغم من حب أمي لي ، كنت آخر العنقود . عملت ساعات طويلة في معمل بلاط .وجد رب العمل عندي كل المهارة والخبرة في خلط الألوان ، كل يوم اغمر ذراعي في بحر ناعم من المساحيق وأتنفس الموت كل لحظة ، اختنق واسعل كل ساعات العمل "(١٠٤) ، وحين تعرض لحادث سيارة اثناء ذهابه إلى المطار حين قدمت نور من العراق استرجع حديث الرجل الفرنسي الذي باعه السيارة " تذكرت الرجل الفرنسي الذي باعني السيارة وهو يقول :ان هذه السيارة جديدة وممتازة ولم تستعمل لان مالكها قد توفي بالسكتة القلبية " تألق : ٤٤ ليعقد حوارا داخليا مع نفسه ويسأل " هل يمكن ان تكون هذه السيارة الرخيصة نعشا لي يحملني إلى مثواي الأخير ؟" (١٠٥) ويستبق الاحداث ليتصور انه قد مات في الحادث" سوف تصل زوجتي وتجدني ميتا وبدلا من ان تعانقني سوف تذرف دمعا وهي تجمع عظامي واطرافي وكل جزء من جسدي المحطم وترجع إلى الوطن حزينة وتبقى حورية تنتظرني كل يوم جمعة " (١٠٦).

سيمياء الحدث :

تتدرج الرواية في الاحداث عبر حبكة سردية تبدأ بزمن الحاضر وتنتهي بالحاضر ويقع بينها احداث شكلت البنية الأكبر من الرواية وهي استرجاع لما مضى وعلى شكل مذكرات كتبها البطل فضلا عن الملاحظات التي دونتها نور . أخذت معظم صفحات الرواية من الصفحة ١٣الى الصفحة ١٦٠في الرواية التي تتكون من ١٦٧صفحة .

يشكل الموت مكانة مركزية في الرواية بحيث لا يطال عددا من الشخوص فحسب ، بل يمتد إلى المكان أيضا ، ولهذا الموت علاقة سلبية بالرغبة ، تظهر في رغبة بطل الرواية في تحقيق الحياة ، والمتمثلة في رغبته في الحصول على ذرية من زوجته الأولى في حالة لانعكاس الخصوبة" أريد ولدا يحمل اسمي . كان عليك ان تنتظر حتى ... كم ، ثمان، عشر سنوات ؟"(١٠٧). ولعل حالة الانفعال عند موت حورية وتصرفاته بشكل غريب وظنه ان نور هي حورية حين ارتدت ثوب حورية ووضعت عطرها الفرنسي في محاولة لإسكات الطفل محمد عن الصراخ " إنا زوجتك نور . حورية ماتت وتركت لك صبيا جميلا. اخرجي أيتها اللعينة ، عاقر مثلك لا تستحق الحياة "(١٠٨)، فهو "يريد ذرية ، على الأقل صبيا يحمل اسمه "(١٠٩) ، لذا كان موت حورية على يد ابن عمها مثل موت البطل ذاته اذ يقول حين رأى المجرم بيد الشرطة صاح به " قتلتني ايها المجرم " (١١٠) . فالحب لحورية ظهر على شكل التفاتات جنسية لدى بطل الرواية(١١١) ،اذا وصف حورية بصفات يجعلها مؤهلة للعطاء ، ويتضح ذلك في تصوير حالة الجفاف التي أصابت الغابة ، وتهشم الإعشاب نتيجة لحالة القحط والجفاف التي أصابها ، وظهور حورية وسط ذلك الجفاف وهي متوقدة الشباب والحيوية في إشارة إلى الخصوبة .(١١٢). نقول ان ثيمة الموت قد شكلت بعدا متضادا مع الحياة في احداث الرواية ، فموت صلاح بداء الكبد ،(١١٣) وموت أبي امجد اثر مرض عضال ،(١١٤) وموت حورية ووالدها المريض ،

وموت جار محمد المعروف بالحاج سالم بمرض السرطان نتيجة لعدم حصوله على الدواء الذي يتناوله(١١٥) ، كلها شكلت ثيمة تؤكد الواقع المأساوي للمواطن أينما كان وعدم حصوله على الحياة الكريمة ، ومن ثم موته. ليأتي نقيض الموت الحياة والمتمثل بولادة محمد ، وزواج نور مرة أخرى من ضابط شرطة أنجبت منه ولدا وبنتين ،(١١٦) ، وجمع شمل العائلة من جديد ولقاء محمد إخوته الآخرين غير الأشقاء ، وزواجه من رفاه ابنة ضابط الشرطة . فهو مصير الإنسانية .(١١٧) .

والرسم كاد يشكل نواة السرد ، ومركز النسيج السردي السيميائي ، فحضوره في الرواية يؤهله لان يكون من الوحدات السيميائية المهمة ، فدلالته تتصل بالحياة والموت أيضا ،فقد ورد أكثر من عشر مرات ، فضلا عن الألوان التي طغت على صفحات الرواية ، فهناك ثلاث شخصيات مارست الرسم صلاح ،ومحمود ، ورفاه ،وكأن فعل الرسم يمتد وراثيا ، ويشكل عاملا مهما في بعث الراحة "أعتقد ما أنجزته الان كافيا ان يطرد الخيالات والأوهام التي سيطرت علي ، منحتني اللوحة الجديدة الرغبة في ان أتمدد على سريري وأحدق في أعمق الخطوط المنحنية ، أداعبها بحنان ... وسبحت بلون وردي في جو معطر "(١١٨). ليشكل الرسم النهاية السعيدة للرواية بعد ان استطاع محمد ان يستخلص وجه امه من لوحة تركها والده صلاح في غرفته ، ليأتي بها إلى زوجة أبيه نور ويدخل الفرح الى قلبها لتعترف بمهارة وفق المقولة المعروفة " فرخ البط عوام"(١١٩).

ان الرواية تعكس دور المرأة ، التي كثيرا ما قادت المجتمع وأخذت على عاتقها إدارة الأسرة في ظل غياب الرجل ، بغض النظر عن وضعها في المجتمع التقليدي كما يحاول البعض ان يرسمه . لقد حاول الكاتب على لسان شخصياته تصوير الهم الاجتماعي والواقع العام والقضايا الشخصية من خلال إطار واقعي للشخصيات، إذ أخذ في تحليل شخصياته الرئيسة تحليلاً عميقاً من خلال علاقة الأنثى بالذكر، وعلاقة الأنثى بالأنثى، ورصد مظاهر الفساد في المجتمع، ونقد الممارسات الخاطئة لبعض أفراده وإدانها، وكشف الزيف في هذا الواقع وعرّى الفئة المتسببة في تشويهه.

لقد قدمت الرواية بأسلوب بلاغي ضم في أهابه فنون البلاغة من تشبيه واستعارة وبديع بلغة رشيقة رومانسية تقطر عذوبة .

الهوامش:

١- مقدمة في السيميائية السردية:.٩٧

٢- السيميوطيقا والعنونة:.٩٠

٣- تألق:.١٥

٤- المكان نفسه.

٥- تالق١٦-.١٧

٦- تألق : .٨٠

٧- تألق:.١٥٤
٨- تألق :١٦٠-١٦١.
٩- تألق: ١٦٢.
١٠- ينظر: تألق: ١٥١.
١١- تألق:٥.

١٢- ينظر: تألق :.٦
١٣- ينظر : تألق :.٧
١٤- تألق: ١٨.
١٥- تألق:.١٨
١٦- تألق: ١٨ - ١٩.
١٧- تألق : ١٩.
١٨- تألق :.٢٠
١٩- ينظر : تألق :.٦١
٢٠- ينظر : تألق :١٧-١٨.
٢١- تألق : ٢١.
٢٢- تألق : ١٠٣.
٢٣- تألق :.٣٠
٢٤- تألق :.٣٨
٢٥- تألق :.٤٩
٢٦- ينظر : تألق :.٥٠
٢٧- تألق:.١٠٩
٢٨- تألق : ١٥٨.
٢٩- ينظر : تألق : ٧٥.
٣٠- تألق :.٩٥
٣١- تألق : ٩٤.
٣٢- تألق : ٩٩.
٣٣- تألق : ٩٩.
٣٤- تألق : ٩٩.
٣٥- ينظر : تألق :.١٠٠
٣٦- ينظر: تألق : ١٣٩.
٣٧- تألق : ١٤٠.
٣٨- ينظر : تألق : ٧٢-٧٣.
٣٩- دراسات في الواقعية:.٣١
٤٠- تألق : ٧٦.
٤١- تألق: ١٠٤.
٤٢- تألق :.١٠٥
٤٣- صورة المرأة في الرواية المعاصرة:.٥٣
٤٤- حصاد الهشيم
٤٥- سارة :.١٢٩
٤٦- سيميولوجية الشخصيات الروائية :
٤٧- ينظر : تألق :.١٤٩
٤٨- ينظر : تألق :.٨٩
٤٩- ينظر : لسان العرب (مادة حور).
٥٠- ينظر : الحكايات الفولكلورية والخرافات والاساطير:.١٢٩
٥١- تألق : ٢١.
٥٢- ينظر : لسان العرب (مادة نور).
٥٣- ينظر : لسان العرب (مادة رفه).
٥٤- تألق : ١٦٥ .
٥٥- تألق : ١٦٥.
٥٦- تألق :.١٦٦

٥٧- بنية الشكل الروائي: ٢٤٧
٥٨- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا :.٢٥
٥٩- إشكال الزمان والمكان في الرواية:.٢٢٠
٦٠- شعرية الفضاء الروائي.(انترنت).
٦١- تألق : ٧٤.

٦٢- تألق : ٨٨.
٦٣- تألق : ١٢٢.
٦٤- تألق : ١٢٨.
٦٥- تألق : ١٢٩.
٦٦- ينظر : تألق : ١٣٠.
٦٧- تألق : ١٤٩.
٦٨- تألق : ١٤٩.
٦٩- تألق : ٢٦.
٧٠- تألق: ٢٦.
٧١- تألق : ١٤٥.
٧٢- ينظر : تألق : ١١٣.
٧٣- بنية الشكل الروائي : ٩١.
٧٤- تألق : ٢٥.
٧٥- تألق : ٢٧.
٧٦- تألق : ٤٧.
٧٧- تألق: ٢٨.
٧٨- تألق: ٢٨
٧٩- ينظر: : تألق :٢٨-٣٢.
٨٠- تألق : ٣٢.
٨١- تألق : ٣٢.
٨٢- تألق: ٣٨- ٣٩.
٨٣- تألق : ٣٩.
٨٤- تألق : ٨٩.
٨٥- ينظر تألق : ١٥٥.
٨٦- تألق: ٣٩.
٨٧- تألق: ٤٠-٤١.
٨٨- ينظر:جماليات المكان: ٣١.
٨٩- تألق : ٥٤.
٩٠- تألق :٥٥.
٩١- تألق:٥٣.
٩٢- تألق :٨٢.
٩٣- تألق : ٨٤.
٩٤- تألق : ١٢٧.
٩٥- تألق : ١٤.
٩٦- تألق :.٢٥
٩٧- ينظر: الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا : ١٨٠
٩٨- تألق :.٢٨
٩٩- تألق : ٣٧.
١٠٠- تألق : ٦.
١٠١- ينظر: :تألق ٢٩-٣٠.
١٠٢- تألق : ١٢٢.
١٠٣- تألق : ١٥٧.
١٠٤- تألق : ٣٧.
١٠٥- تألق : ٤٤.
١٠٦- تألق : ٤٥ .
١٠٧- تألق : ١٣٨.

١٠٨- تألق : ١٣٨.
١٠٩- تألق : ١٥٥.
١١٠- تألق :.١٤٦
١١١- ينظر : ص٧ من البحث.
١١٢- ينظر تألق : ١٨-٢٠.

١١٣- ينظر : تألق : ٨.
١١٤- ينظر : تألق : ١٠.
١١٥- ينظر : تألق : ١١٢.
١١٦- ينظر : تألق : ١٥٧.
١١٧- ينظر: تألق:.١٦٦
١١٨- تألق : ٣٦.
١١٩- تألق : ١٦٢.

المصادر:

- إشكال الزمان والمكان في الرواية ، ميخائيل باختين ، ترجمة : يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ، ١٩٩٠.
- بنية الشكل الروائي ، حسن بحراوي ، المركز الثقافي العربي - بيروت ،الدار البيضاء، ١٩٩٠.
- تألق ، فاضل عباس الموسوي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ، ٢٠٠٩.
- جماليات المكان، غاستون باشلار، ، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- حصاد الهشيم، إبراهيم المازني، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٠٥.
- سارة، عباس محمود العقاد ، سلسلة اقرأ، ع١٠٨.
- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا، إبراهيم جنداري ، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ،٢٠٠١.
- دراسات في الواقعية، جورج لوكاش ، ترجمة :نايف بلوز ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥. http://thiqaruni.org/arabic/57.pdf
- السيميوطيقا والعنونة، د. جميل حمداوي عالم الفكر، الكويت، مج٢٥، ع٢٣، يناير/مارس١٩٩٧.
- الحكايات الفولكلورية والخرافات والأساطير ، جيسكا كلارج، ترجمة : حازم مالك محسن ، مراجعة : ا.د. عبد الواحد محمد ، سلسلة عالم الحكمة ، (٦) حزيران ٢٠٠٨، http://thiqaruni.org/arabic/28.pdf
- سيميولوجية الشخصيات الروائية ، فيليب هامون ، ت : سعيد بنكراد ، عن الانترنت .
- شعرية الفضاء الروائي ، حسن نجمي ، عن الانترنت : موقع محمد أسليم : aslimnet.free.fr
- صورة المرأة في الرواية المعاصرة، طه وادي،المعارف، مصر، ١٩٨٤. http://thiqaruni.org/arabic/44.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/43.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/42.pdf

- لسان العرب ، ابن منظور، دار صادر - بيروت .
- مقدمة في السيميائية السردية، رشيد بن مالك، دار القصبة للنشر، الجزائر ٢٠٠٠ .

مستويات التشكيل الأسلوبي
في قصيدة (للشاعر عبد الحسن زلزلة)

م .م مها هلال محمد
جامعة ذي قار / كلية الآداب -قسم اللغة العربية
thiqaruni.org

المدخل :

تعد الدراسة الأسلوبية الرابط الأساس بين اللغة والأسلوب في تحليل النص الادبي أو بمثابة الاضاءة والتنوير لمعرفة النص الأدبي لما لها من رؤية عميقة تتمثل في استكناه تحليل الفعل الأبداعي بلاغياً وجمالياً ودلالياً . وبذلك تعد هذه الدراسة ((وثيقة تؤرخ عصر مبدعه وتحلل نفسيته وتستكشف مجتمعه))[1] فضلا عن العنصر التأثيري الذي يوظفة الباث في انتقائه للمسات اللغوية التي يكون لها الاثر عند المتلقي. وهذا الاختيار هو الاسلوب الذي يبنى على ((اختيار مفردات معنية من اعيان المفردات والتراكيب وانتقاء البنية التركيبية او التشكيلة الملائمة لها بحيث يتم ظهورها على نحو خاص))[2] وتشكل البنية الاسلوبية عند شاعرنا طاقة تعبيرية بين الاسلوب الحيوي والواقعي وقد اتت أكلها عند المتلقي الذي بان يردد هذه القصيدة على شكل نشيد يبث فيه مشاعره ولواعجه؛ وكأنه تيار تجريدي ذو طاقات حسية قائمة على اللانهاية من الدلالات التي توظف رمزية ميثولوجية ودينية متخذة من شخصية الامام الحسين (عليه افضل السلام) محوراً للدلاله المرجعية في النص والذي يشير الى انتصار الدم على السيف وديمومة هذا الانعتاق من الحياة الآسرة الى سر الوجود والانغماس في الأنوار الالهية نحو التحرر والانطلاق ذي الحركة اللولبية في النص وهذا ما يمتاز به الشعر لأنه ((فن لغوي ... واللغة مجموعة من العلاقات))[3]، فالتحليل اذن هو دراسة الانسجام بين المفردات والتراكيب واثرها الجمالي والانفعالي لدى المتلقي. وقبل الولوج في تحليل البنى الأسلوبية في القصيدة لابد من معرفة النص الأدبي الذي يعد المجال الحقيقي الذي تنعكس فيه ملامح الاسلوبية للكاتب (المنشئ) فالنص نسيج لغوي ذو فكرة توليدية واولى اللبنات في بنية النص الادبي هو (العنوان) وهو المكون الاساس أو هو ((مفتاح اساسي يتسلح به المحلل للولوج الى اغوار النص العميق قصد استنطاقها وتأويلها))(٤) أو هو ((طقس الشروع في فضاء القصيدة))[5] وبعضهم عده أطارا جزئياً سيميائياً يقصده الشاعر لزرع تصورات أيحائية عند المتلقي وبعضهم يعده ((رسالة لغوية تعرف بتلك الهوية وتحدد مضمونها وتجذب القارئ اليها، وتغريه بقراءتها، وهو الظاهر على باطن النص ومحتواه))[5]، والملاحظ على هذه القصيدة ان الشاعر قد كسر رتابة المألوف في نظام القصيدة اذ لم يسجل عنوانا لقصيدته وانما القصيدة ارتبطت بحرف الروي (الميم) ولعل السبب في ذلك ان البؤرة الرئيسة التي تدور عليها احداث القصيدة هي شهادة الامام الحسين (ع) فهو المحور الذي تنطلق منه الأحداث جميعا" وتؤول اليه فهو مثير اسلوبي مشحون بدلالات تجاوز فيها الشاعر وظيفة تأطر النص اذ اراد الباث من المتلقي ان يتخذ منهجاً تأملياً قائماًعلى التدبرفي تتبع بصمات الشحن في الخطاب للكشف عن عنوان القصيدة الذي انصهر في بوتقة النص والتي تفرض على المتلقي اسبار الغور لفهم النص .

المستوى الصوتي:

تعد البنية الصوتية من الركائز المهمة التي استندت اليها اللغة العربية فضلاً عما يجسده المبدع من العلاقة بين الصوت والمعنى وبذلك((يعد التحليل الصوتي للاعمال الابداعية وخاصة الشعر ركنا" أساسيا" من أركان التحليل الأسلوبي للنص وقد شغل هذا التحليل حيزاً كبيراً من الدراسات الاسلوبية))[6]، التي بدورها تؤدي الى نوع من السيميائية الدلالية في تكثيف المعنى والتأثير بالمتلقي، وللصوت في بناء النص الشعري جمالية تفصح عن مهارة الشاعر في اختياره للأصوات وأنسجامها مع المعاني المبتغاة في البناء اللغوي والفني للقصيدة .

ففي قوله:

هذي دماك على فمي تتكلم	ماذا يقول الشعر ان نطق الدم
هتفت وللأصفاد في اليد رنة	والسوط في ظهر الضعيف يحكم
هل في النفوس بقية من عزة	تعلى وتغضب ان انفاً يرغم
أتعرت الأعراب عن عاداتها	وعفت كرامتها فلا تتظلم

نلحظ توزع الاصوات المجهورة (الدال ، الراء ، العين ، والميم ، والنون ، اللام) وقد ساهمت هذه الاصوات في التعبير عن شدة المصيبة في فقد الامام الحسين(ع) اذ شاعت في النص جو رهبة جنائزية عبرت عن شدة المصاب[7]، فضلا عن بداية ابيات القصيدة بصوت (الهاء)

وهو من الاصوات الانفعالية التي تعبر عن التوجع او الدهشة او الالم،فهو الصوت الاساس لصيحات الانفعال التلقائية عند الأنسان البدائي، اذ شكل ذلك الصوت اثارة ابلاغية في تنظيم التوتر الانفعالي والنفسي الذي صدرعن اندافاع التأثيرات الصوتية للألفاظ وتتابع النبرات وتلعب الأصوات دورا" في أبراز مقاصد الشاعر ففي البيت الأول نلمس حشدا" فونيميا" لصوت (الميم) خمس مرات في قوله :

هذي دماك على فمي تتكلم   ماذا يقول الشعر ان نطق الدم

فصوت (الميم) وهو صوت شفوي انفي متوسط بين الشدة والرخاوة وهو صوت اغن،يعد كذلك من اصوات التعبير الانساني ويتجلى هذا من خلال توصيل رمزية تثير معنى ادراكياً من خلال التركيب الصوتي للكلمة، امافي البيت الثاني عشر فقد تصاعدت النبضة الايقاعية من خلال التنسيقات الصوتية بين صوتي (النون والميم) اذ تكرر اربع مرات في قوله :

من كان يعهد ان في الدم قوة

تبني الصروح الشامخات وتهدم

فصوت (النون) ذو الغنة والرنين الموسيقي ووضوحه السمعي وهو من حروف الذلاقة ذو جمالية تميزه من غيره في صوتية الالفاظ فضلا عن تعاضده مع صوت (الميم) ليجسدا مشاعر متضاربة عند الشاعر في الحنين الى الماضي والاحساس بالالم، لفقد الامام الحسين (ع) فضلا عن ايحائه بحالة التوتر التي يعيشها الشاعر اذ يبعث في النص جواً من الحزن والالم مع هيمنة صوت المد الذي شكل بعدا" هارمونيا"[٨]، أما في قوله:

مولاي عفوك ان شططت فما عسى

يشكو اليك الشاعر المتألم

فنلمس تناسقاً صوتياً عبر الدوال (شططت – يشكو – الشاعر) اذ كرر الشاعر صوت (الشين) ثلاث مرات وهو صوت شجري مهموس ذو صفة متغشية[٩] اضفت على البيت انسيابية تجعل المتلقي يحس بأنه ازاء انتشار، وقد عبر الصوت عن حالة الشاعر المتوترة على الرغم من الهمس وذلك بمساعدة صوت العلة الذي أبقى البيت وحدة من التوتر من بدايته الى نهايته فضلاً عن صوت (العين) وهو من الاصوات الحلقية رخو مجهور[١٠]، فقد جسد الدور الايجابي للامام الحسين (ع) ومثله أيضا قوله:

أتعرت الأعراب عن عاداتها

وعفت كرامتها فلا تتظلم

إذ إن صوت (العين) وهو من الأصوات الغارية ذات الوضوح السمعي جسد دوراً في استمرار الروح الجهادية للإمام الحسين (ع) فتتابع العين يوحي بالعنعنة التي تفيد الأستمرار والترتيب والأنتقال من حال الى حال [١١]، وبذلك تكون عملية التحول بالصوت من دال مدرك عملية قصدية يشحنها الشاعر بالتوتر الذاتي حسب المقتضى بحيث يجعل من الصوت صدى للمعنى، ومن التقنيات الصوتية التي رصدناها في القصيدة قوله :

الشعب شعبك ياحسين وان يكن

فيه العتاة الظالمون تحكموا

والقوم قومك ياحسين وان يكن

عن نهج شرعتك القويمة قد عموا

إذ نلمح في البيت تقنية التوازي المزدوج ويقصد به ((أن يكون البيتان متوازيين صرفياً وتركيبياً ودلالياً، يوازي الشطر الاول من البيت الثاني الشطر الاول من البيت الاول))[١٢]، ففي هذا الملمح الاسلوبي بعد شمولي للنفس الشاعرة التي يرمز الشاعر فيها الى التواصل الوجداني مع الامام الحسين (ع) فضلا عن الجانب الانفعالي والجمالي.
ومن تكامل الأثر الصوتي في القصيدة نلحظ ملمحاً أسلوبيا آخر ألا وهو التجنيس الصوتي وأثره الدلالي إذ يقوم على توحد اللفظ واختلاف المعنى وقد جاء ذلك في قوله :

لله لطفك بالركاب أمادرت

هذي المفاوز أي ركب يقدم

عجبا" أتأمن في حماك دخيلة

والموت فوق حمى الدخيل يحوم

فالتجنيس الصوتي بين الألفاظ (الركاب – ركب)، و(حماك،حمى) قد حقق اكتسابا" اسلوبيا" نتيجة تراكم الفونيمات التي حققت التكامل الصوتي على البعد الايحائي ففي ((التجانس خاصية تداعي تأليف الأصوات والألفاظ والعبارات والجمل والاساليب والدلالات في اللغة العربية وتجعل اجزاء الكلام متلائمة آخذا بعضها برقاب بعض، ودالا" بعضها على بعض))[١٣]، ويرصد المؤشر الأسلوبي نوعا" أخر من البعد الأيحائي الصوتي متمثلا" بظاهرة الترصيع وقد تكررت في (٩) مواضع وقد أستهل الشاعر قصيدته بقوله :

هذي دماك على فمي تتكلم

ماذا يقول الشعر أن نطق الدم

أذ يعد التصريع عنصراً من عناصر بناء شاعرية النص وتصعيدها وتفجيرها،أنه قطرة الماء الأولى وبأستحواذه على الأستهلال يستحوذ بدوره على القصيدة وينشر سلطته عليها فيما هو ينشرها على سامعها وبهذا يكون دالا" من دوال الأيقاع.(١٤).

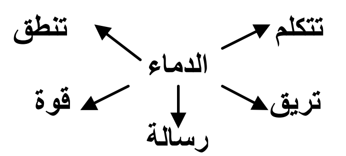
ومن الظواهر الصوتية المتميزة في القصيدة ظاهرة التكرار التي تعد من القضايا ذات الملمح الاسلوبي الذي يرصد فيه الشاعر احاسيسه ومشاعره من خلال الالحاح على نقطة مهمة ولذلك عدت هذه الظاهرة أكثر الاشكال الادبية اتصافا بصفة النظام، والنظام فيه يقوم على تكرار الوحدات سواء كانت وحدات الوزن، او الايقاع، اوالقافية، واي تكرار لوحدات الصوت، أو النحو أو الصرف أو المجاز ، او الدلالة يكون أكثر لفتا" للنظر داخل هذا النظام القائم اساساً على التكرار ، فلهذا الملمح الاسلوبي ابعاد متعددة ذات مغزى اذ((يعكس شعورا داخلياً للتعبير عن التجربة الشعرية فقد يتفوق الجرس الصوتي على منطق اللغة فيخرج عن قيد الصوت المحض إلى دلالة تحرك المعنى وتقويه))[١٥]، وللوقوف على الأبعاد النفسية والإيحائية لهذه التقنية الصوتية نلمس اثرها في القصيدة من خلال قول الشاعر :

هذي دماك على فمي تتكلم

ماذا يقول الشعر أن نطق الدم

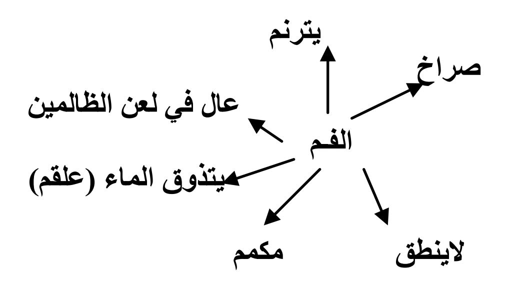
فالشاعر قد كرر كلمة (الدم) مرتين في هذا البيت وقد تكررت الكلمة نفسها (عشر مرات) في القصيدة ويبدو

ان أصرار الشاعر على ترديد هذه الكلمة أعطى قيمة أسلوبية في تعميق الرؤى وتسلط الضوء على الحركة المتعاقبة لدور الدماء في أزالة عروش الظالمين فضلاً عن النغم الصوتي الذي منح القصيدة بعداً دلاليا" في إضفاء الصفات الإنسانية على الدم .



ومثله كلمة (الفم) التي انتشرت داخل نسيج القصيدة التعبيري كما صرح بها الشاعر في قوله:

كتبت لها لوح الخلود وسيرت
لحناً فم الدنيا به يترنـــم
بفمي صراخ المستضام وفي يدي
وخز الحديد وفوق راسي المخذم
وانتف جناحي في يديك وهشم
المنقار لانطق لدي ولا فـــم
ماذا تخاف وكل صوت محنق
قهراً وكل فم لديك مكمـــم



فالملاحظ أن ((القيمة الاسلوبية لهذه المفردة تكمن في قدرتها على التحول والتبدل من معنى إلى أخر لتوازي بذلك مستويات التلوين الفكري الايدلوجي المختزن في ذاكرة الشاعر))[١٦] .

نخلص الى ان التكرار يتداخل مع رؤية الشاعر التي تعبر عن التمزق نتيجة فقد الامام الحسين (ع) لذلك عبرت عن مكنونات داخلية عكست ذلك الألم العميق لدى الباث وهذا يقودنا الى ((ان اختيار الفاظ البيت كان مقصداً اسلوبياً، ويكون هذا (الاختيار) الاسلوبي مطلباً دلالياً لدى المتلقي يحاول به احياناً اعادة تشكيل الأصوات حسب مقتضيات الوعي بحركية النظام الصوتي))(١٧) .

المستوى الصرفي:

يعد المستوى الصرفي المستوى الثاني من مستويات التحليل اللغوي ولايخفى لما لهذا العلم من أهمية اذ به تعرف احوال بنية الكلم حتى عده ابن جني اشرف شطري العربية اذ يكشف لنا هذا البناء عن بنية الكلمـــة ووظيفتها فـي التكوين اللغوي ، وقد تجلت الدلالة الصرفية عند شاعرنا في بعض الصيغ كما في (فعّل) والتي يدل التشديد فيها على المبالغة والتكثير كما في قوله:

عجبا اتامن في حماك دخيلة
والموت فوق حمى الدخيل يحوم

فالفعل (حّـوم) دل على التكثير والمبالغة وقد جاء ذلك منسجماً مع المعنى الذي اراده الشاعر في التكثيف والمبالغة في وصف صورة الموت.

صيغة أفعل :

لزيادة الهمزة على الجذر الثلاثي (فعل) معان ذكرها الصرفيون في كتبهم ومنها (الصيرورة) قال :

قم بي لتعرض مازرعت بتربها
نبتا يمايله النسيم فيحجم

فالفعل(يحجم،أحجم) قد دل على الصيرورة إذ أفاد انه صار محجما" عن ان يتمايل مع النسيم .

صيغة فاعل :

لزيادة الالف بين الفاء والعين معان ومنها ماجاء في قول الشاعر:

قم بي لتعرض ما زرعت بتربها
نبتاً يمايله النسيم فيحجم

فالفعل (يمايله – مايل) دل على التعدية اذ تعدى الفعل (مايل) الفاعل ونصب مفعولاً به وهو الضمير المتصل (الهاء).

صيغة تفعل :

لزيادة التاء وهي (وحدة حرفية مقيدة) وتمثل نموها الخارجي وبتضعيف العين وهي زيادة في نموها الداخلي معان منها ماجاء في قول الشاعر.

وتفجري حمما" على مستعبد
بمصير شعب بائس يتحكم
وتمرد المسجون في أصفاده
وتنمر المظلوم وهو مكمم

صيغة افتعل:

وهو الثلاثي المزيد بالهمزة قبل الفاء والتاء بعدها ولهذه الزيادة معان منها السلب في قوله :

ايه محرم والنعيم على من
انتهكت عصابتهم حماك محرم

فالفعل (أنتهك) دل على السلب أي سلب ما تبقى لآل البيت (ع) من قبل العصابة التي ملئت حقداً وكفراً .

صيغة فعلل:

وهي من صيغ الأفعال الرباعية المجردة ولها معان ذكرتها كتب الصرف ومما رصده المؤشر الاسلوبي عند الشاعر قوله :

دوي بقلب المستكين وجلجلي
صوتاً يريع الظالمين ويلجم

الملاحظ أن دراسة بعض الصيغ الصرفية ارتبطت باللغويات ((لعلاقتها المباشرة بعلم أساليب اللغة والتحليل اللغوي ... فالانفعالية الكامنة في بعض الصيغ الاشتقاقية توفر من الابلاغية ما لا طاقة لغيرها به))[١٩] .

المستوى التركيبي :

يذكر جان كوهن بأن المستوى التركيبي ((هو الركيزة التي تستند اليها الدلالة))[٢٠] فالعلاقة علاقة جدلية فالنص أذن هو مجموعة من الجمل والأنساق التي تحدد وحدة النص.

أولا التقديم والتأخير :

تفيد هذه الظاهرة هدفا بلاغيا وتركيبياً يقع في بؤرة مباحث الاسلوب الدائرة حول التركيب الذي يبين الاختلاف بين اللغات من جهة حريتها في ترتيب الكلمات التي تقودنا الى سر بلاغي وهذا الذي قاد الزملكاني إلى تقديم أدلة لبيان دقة هذا النظم وروعته فيقول ((الا ترى انك تجد روعة في قوله تعالى (فانها لا تعمى الابصار)) [الحج : ٤٦]، لا يخالجك منها إذا قلت : فان الابصار لاتعمى))(٢١) ، ومما لمسناه من هذه الظاهرة عند شاعرنا قوله:

وأنتف جناحي في يديك وهشم
المنقار لا نطق لدي ولا فم

إذ قدم النطق على الفم والترتيب المنطقي يقتضي ان يقول لا فم لدي ولا نطق ؛ لإن عدم وجود الفم هو الذي يسبب عدم النطق ولكن النكتة البلاغية في هذا التقديم هو للعناية والاهتمام[٢٢] بالنطق وفي ذلك ايحاء من الشاعر لصمت الأمة على ما يحصل من ظلم واضطهاد.ومما لمسناه أيضا" قوله:

وقذفتها فوق اللهاذم فتيةً
بيض السيوف بعزمها تتهشم
ياروضة فيها اللهاذم والقنا
تشدو وفيها السمهري يهيم

اذ قدم الشاعر الفاعل (بيض السيوف) على فعله (تتهشم) والفاعلين (اللهاذم ، والقنا) على الفعل (تشدو) والفاعل (السمهري) على الفعل (يهيم) ومثله أيضا" قوله :

أم ترتجي عدلا وهذا بيتها
بين الذئاب موزع ومقسم

والبناء الاسلوبي يتطلب ان يكون التركيب (مقسم وموزع) ؛ لإن التقسيم يحدث اولا ومن ثم يأتي بعده التوزيع لكن الواو لمطلق الجمع تعطف متأخراً في الحكم ومتقدما ومصاحباً وهذا ما ذكره سيبويه في قول ((يجوز أن نقول: مررت بزيد وعمرو، والمبدوء به في المرور عمرو ويجوز ان يكون زيداً ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة))[٢٣]، ويبدو ان الشاعر قدم الفاعل للعناية والاختصاص ومما لمسناه أيضا تقديم الخبر الجار والمجرور على المبتدأ للتخصيص في مثل قوله :

هتفت وللأصفاد في اليد رنة
والسوط في ظهر الضعيف يحكم
هل في النفوس بقية من عزة
تغلى وتغضب أن أنفا يرغم

إذ قدم الشاعر الجار والمجرور (في اليد) وفي النفوس على المبتدأ (رنة ، بقية) .

الفصل الوصل :وهذا المبحث الصعب المسلك اللطيف المأخذ كما يعبر عنه الجاحظ (٢٤) قد وجدنا له حضورا عند شاعرنا في قوله:

دوي بقلب المستكين وجلجلي
صوت يريع الظالمين ويلجم

فقد وقع الفصل بين الفعلين (دوي ، وجلجلي) وكذلك بين (يريع، ويلجم) وذلك ؛ لان دلالة الافعال تختلف فجاء بحرف العطف (الواو) فاصلا بينهما وهنا تدل (الواو) على المغايرة بين دلالة الفعلين،[٢٥] وقد تدل (الواو) على المضادة والمغايرة بين الافعال كما في قول الشاعر :

من كان يعهد ان في الدم قوة
تبني الصروح الشامخات وتهدم

اذ حصلت المضادة بين الفعلين (تبني، وتهدم) فجاء بحرف العطف (الواو) للوصل بينهما، وقد يأتي (بالواو) للوصل بين الفعل زيادة في قوة المعنى وسبكه كما في قول الشاعر:

يا مخرس الأطيار أوعد وانتقم
ولترعد الدنيا اذا اما تنقم

اذ جاء الشاعر بحرف (الواو) بين الفعلين (اوعد، وانتقم) وذلك ليزيد الجمع بحرف (الواو) بين الفعين قوة ، وقد اشار الجرجاني الى هذا المعنى في قوله: ((واعلم انه اذا كن المميز عنه في الجملتين واحداً كقولنا(وهو يقول ويفعل) ازداد معنى الجمع بالواو قوة وظهراً وكان الامر حينئذ صريحاً))[٢٦] .

ومما جاء على ذلك قوله :

عذري اليك ولست اول عاجز
عن خوض بحرك والقضا يتجهم

فقد وصل بين قوله (عذري اليك)، وقوله (لست أول عاجز) ولو فصل بينهما لكان الامر خلاف المقصود فترك (الواو) يوهم السامع بأنه غير عاجز عن الخوض في شخصية الأمام الحسين(ع) وعظمته لكنه وصل بينهما (بالواو) لأن المقام يقتضي ذلك لدفع الايهام، اما من مواضع الفصل التي لمسناها عند شاعرنا قوله:

يا بضعة الهادي الأمين ونبعة
فواحة تهب الحياة وتنعم

إذ وصل الشاعر بين (الهادي، الامين) لنزول الثاني من الأول منزلة عطف البيان وقد اشار البلاغيون لهذه الظاهرة حينما يكون هناك داع للتبيين ، والظاهر ان(الهادي) بدلاً من (الامين) لانها صفات لرسول الله (ص) وكذلك وصف هنا لبضعة الرسول(ص) بـ (نبعة فواحة) و(النبعة) بدلا من (فواحة) وقد رد السهيلي هذا النوع من البدل الى بدل كل من كل ؛لانه يرجع في المعنى والتحصيل الى بدل الشيء من الشئ وهما لعين واحد لاتفاقهما في المعنى،[٢٧] ومن مواقع الفصل قوله:

وأدو الشموخ بجانبي فلم يعد
يشجي الأنام البلبل المترنم

وقوله:

وتفجري حمماً على مستعبد
بمصير شعب بائس يتحكم

لقد وصف الشاعر البلبل بـ (المترنم) والشعب بـ (البائس) وان هذه الصفات قد تكون متعددة في مفهومها فليس معنى ذلك انها متعددة في حقيقتها فأنها تنطلق من طبيعة واحدة وهذا ما اشار اليه السهيلي من ان الصفات لم تجر مجرى الصفات المتغايرة بل مجرى الاسماء المترادفة نحو (الاسد والليث) وما يجري مجرى ذلك[٢٨].

تراكم الافعال:

يشكل الفعل في هذه القصيدة ملمحاً اسلوبيا ًجاء معبراً عن الارتباط بين قيمة الانسان بالفعل مما يؤديه من دور دلالي يتلاءم وطبيعة الحدث و((الفعل هدف الفلسفي يحكم الوجود كله وليس الذخيرة اللغوية حسب انطلاقاً من ان الوجود اساساً قائم على الفعل ورد الفعل في شكله الخارجي وتفصيلاته، ولهذا دخل الفعل عاملاً رئيساً في اللغة الانسانية كونه يرتبط بالامور التي ترتبط بها هذه اللغة))[٢٩]، ويرصد المؤشر الأسلوبي في هذه القصيدة تميز دلالة الفعل تميزًا كبيراً اذ كان الماضي فالمضارع فالامر. فالمتأمل لسياق القصيدة يلحظ توظيف فعل الامر متلألًجاء ذا دلالات متعددة في قوله:

قل للدماء وقد أريقت عنوة
لاطاب بعدك مشرب او مطعم
خطي لهذا الجيل أروع صفحة
توحي العزيمة للشباب وتهلم
ودوي بقلب المستكين وجلجلي
صوتاً يريع الظالمين ويلجم
وتفجري حمما على مستعبد
بمصير شعب بائس يتحكم

فأفعال الامر جاءت للكشف عن لحظات الكشف والتجلي فالتكثيف لصيغة فعل الامر يكشف لنا عن التحويل من جملة تجربية بسيطة مجردة وخبرية الى تركيب ذي معنى مكثف من خلال التصريح بالفاعل.

مركب فعلي + مركب اسمي

فعل + جار ومجرور ← مكون أمر + (مركب فعلي)

فالملاحظ ان النص غير افعال الامر وقد جسد الحركة التي تنتج الافعال عن العالم المادي والتواصل مع البعيد اللامرئي واللامتناهي ليؤسس صياغات معرفية تنم عن تلك الاشادات

حدث قم ادب
بارك تطهروا
لوح فعل الامر تساقطي
اوعد ضجي
انتقم هشم

إذ كان الفعل المضارع أكثر هيمنة من بقية الأفعال في هذه القصيدة أذ تكرر (١٢٥) مرة ولعل ذلك يرتبط بكونه ((أقدر الصيغ على تصوير الأحداث لأنها تحضر مشهد حدوثها وكأن العين تراها وهي تقع ولهذا الفعل مواقع جاذبية في الكثير من الأساليب حين يقصد به ألى ذلك...))(٣٠) ومن ذلك قوله :

والثورة الكبرى يؤجج نارها
لبني الوصي توثب وتقحم

ومثله ايضاً

فتثور أشلاء وينفر فتية
ويعود يزهو بالحسام المعصم

اما الفعل الماضي فقد تكرر (٤٠) مرة ليحكي زمن التقلب في الاحوال والمقامات في مثل قوله :

جاءت تبث لك الشكاة شريعة
لسوى ابيها الحر لا تتظلم

ومثله

هرعت اليك طيورها مذعورة
تضع الجناح على الركاب وتجثم

ومثله

وأعاد تاريخ الخيانة نفسه
بحبائل أدهى وكيد أعظم

فالملاحظ أن الافعال الماضية في النص تنثال في نسيج لغوي مكثف الدلالات في اللامباشرة ومحاكاة الاحداث فالشاعر من خلال تجسيده للفعل الماضي* في النص كأنه يهدف الى الارتقاء بالفعل الماضي لمحو الدلالات القديمة وانتاج دلالات غيرها ليجعل من الماضي حاضراً مستمرا" في ترسخ الروح والثورة والأباء .

نخلص الى ان تركيبة الافعال بوصفها ((مادة لغوية ضرورية في تكوين الجمل والاساليب وهي احداث تتضمن ازمنة مختلفة في الاعم الاغلب. تناسب المعاني التي يقصدها المتكلم عند التعبير عن الماضي أو الحال أو الاستقبال الذي تتضح من خلاله وظيفة السياق)) [٣١].

<u>المستوى الدلالي :</u>

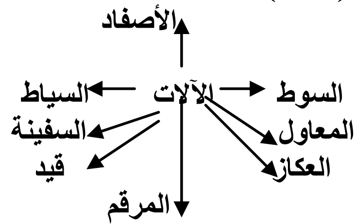
ان البحث الدلالي قد أخذ مسارات جديدة بعد التأكيد على أن اللغة هي نظام تتضافر فيه الجملة من الانظمة الفرعية كنظام البنى التركيبية ونظام البنى المعجمية والبنى الصوتية والبنى الدلالية ضمن نسق معين أي ان علم الدلالة وهوعلم انتاج لمعنى تنضوي تحته علاقة بين الدال (signifier) وهو الصورة السمعية للكلمة، والمدلول (significant) وهو المفهوم الذي نتصوره او نتعقله من الكلمة[٣٢]، لذلك يعد المعنى من الركائز الاساسية التي يقوم عليها علم الدلالة ومن هنا (يعد التحليل الدلالي لبنية اللغة اساساً ضرورياً لكل الدراسات التأريخية والمقارنة والتقابلية لدلالة الكلمة لذا كان من الضروري البحث عن المنهج الذي يتيح تحديد الدلالة في المستوى اللغوي الواحد على ادق نحو ممكن .

وقد عرف علم اللغة الحديث عدة محاولات لوضع منهج يفيد في التحليل الدلالي الوصفي. واهم هذا المحاولات نظرية الحقول الدلالية(أو المجالات الدلالية))[٣٣]، ويذكر الدكتور احمد مختار عمر ان الهدف من تحليل الحقول الدلالية هو بيان المعاني التي تترتب في حقل معين والكشف عن صلة بعضها ببعض وصلاتها بالمصطلح العام[٣٤] فـ ((الحقل الدلالي semanitc field او الحقل المعجمي Lexical field هو مجموع الكلمات التي تربط دلالاتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها))[٣٥] وقدمنا لهذا النظرية تطبيقا عند شاعرنا في قوله :

هتفت وللأصفاد في اليد رنة
والسوط في ظهر الضعيف يحكم
لوح له بالقيد يسخر بالقضا
ويقارع الدهر الذي لايقحم
بفمي صراح المستضام وفي يدي
وخز الحديد وفوق راسي المخذم
فطنت على المهماز يقرع جنبها
وعلى السياط على قفاها تصدم

ماذا جنيت من النضال وقد مضت
تنزو الـمناجل ومازرعت وتهشـم
ولأي سـر قد بنيت وهــذه
حمـر المعــاول في بناك تهــدم
مولاي خذ بيد القريض فأنني
اعمى وعكازي اليك المرقم

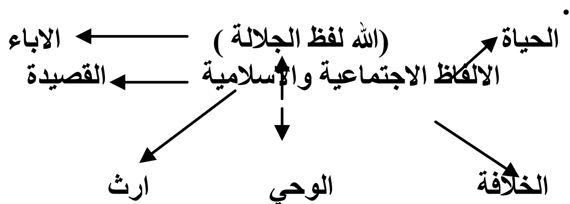
فالملاحظ أن الالفاظ (الاصفاد ، السوط ، والقيد ، ووخز الجديد، والمهماز، والسياط، والمناجل، والمعاول، العكاز ، والسفينة ...الخ) كلها قد ارتبطت دلالياً تحت لفظ عام يجمعها وهو (الآلات) .



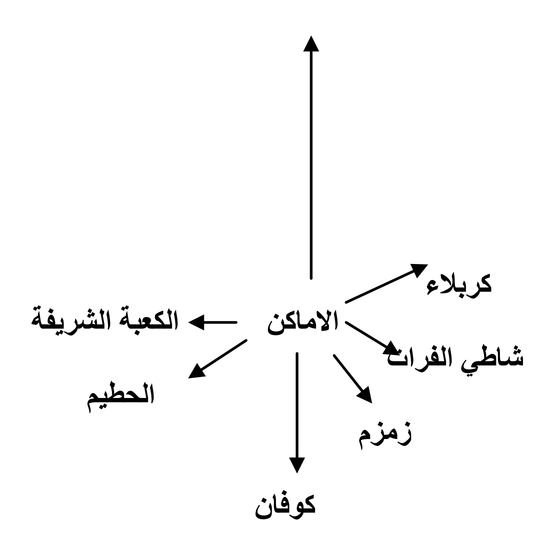
من خلال ذلك تبين ((أن الكلمة تحدد دلالتها ببحثها مع أقرب الكلمات أليها في إطار مجموعة دلالية واحدة))[٣٦] ،ومما لمسناه من ذلك أيضاً قوله :

الله لطفك بالركاب أمادرت
هذي المفاوز أي ركب يقدم
والقوم قومك ياحسين وإن يكن
عن نهج شرعتك القويمة قد عموا
أأبا العقيدة والعقيدة روضة
بسوى الكرامة لاتجود وتنعم
ماذا يضرك في الحياة وسنة
في الكون أن يعلو الاثيم المجرم
اما الخلافة فهي أرث خالص
للمارقين عن الصلاح ومغنم

فالالفاظ (الله – والحياة – والوصي – والعقيدة – والاباء – والخلافة – وارث ...الخ) كلها قد أنضوت تحت مصطلح عام يجمعها وهو مصطلح (الالفاظ الاجتماعية والاسلامية).



ومما رصده المؤشر الاسلوبي ايضاً من ذلك قول الشاعر:
ياسائرين الى الطفوف تطهروا
واذا وصلتم كربلاء فأحرموا
ماذا على شاطي الفرات مصارع
تجثو الملائك حولهن وتجثم
طوفوا بكعبتها ولبو واهتفوا
هذامقامك من سماها اعظم
فلان سريت من الحطيم فإنما



نخلص الى ان اللغة في نظرية الحقول الدلالية يمكن ان نشبهها ببناء هرمي له قمة كبرى يضم كل منها مجاميع دلالية تسمى الحقول الدلالية.

المصادر :

انى نزلت هي الحطيم وزمزم
كوفان يامهد الخيانة حدثي
عن مصرع الاحرار لما اقدموا

١- الأسلوبية الصوتية في النظرية والتطبيق د. ماهر مهدي هلال ، مجلة افاق عربية ، كانون الأول – السنة السابعة عشر ، ١٩٩٢ م.

٢- الأسلوبية والأسلوب ، د. عبد السلام المسدي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط٢ ، ١٩٨٢ م .

٣- بنية اللغة الشعرية ،جان كوهين ،ترجمة محمد الولي ومحمد العمري ،دار توبقال للنشر ،دارا البيضاء ،المغرب ،١٩٨٦ م.

٤- البيان والتبيين ، الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٥ ، القاهرة ، ١٩٨٥ م .

٦- التائية الكبرى لإبن الفارض دراسة اسلوبية ، هشيار زكي حسن احمد ، جامعة الموصل - كلية الاداب ٢٠٠٢ م .
http://thiqaruni.org/arabic/71.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/72.pdf

٥- التبيان في علم البيان المطّلع على إعجاز القرآن ، لإبن الزملكاني ، تحقيق د. أحمد مطلوب و د. خديجة الحديثي ، مطبعة العاني - بغداد ، ط١ ، ١٩٦٤ م .
٧- التركيب اللغوي ّ في شعر مصطفى جمال الدين ، أحمد علي حنيحن ، جامعة البصرة - كلية التربية ، ٢٠٠٥ م . رسائل جامعية .
٨ - تقنيات المنهج الأسلوبي في سورة يوسف (ع) دراسة تحليلية في التركيب والدلالة ، د. حسن عبد الهادي الدراجي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٥ م .
٩- التلقي والتأويل مقارنة نسقية ، محمد مفتاح ، الناشر المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ١٩٩٤ م .
١٠- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ،احمد الهاشمي ،ط٢ ،مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٦٠م .
١١- الحقول الدلالية في القرآن الكريم ،د. مي فاضل الجبوري ، مجلة آفاق عربية ، جمهورية العراق ، ع ١١ - ١٢ ، س ٢٥ ، تشرين الثاني - كانون الأول ٢٠٠٠ م .
١٢- خصائص التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني) د. محمد ابو موسى ، الناشر مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٨ م .

١٣- دراسات أدبية ونحوية ، حمد عبدالغني المصري ، مطبعة وطني ،ط ١ ،١٩٨٣ م.
١٤- دروس في التصريف ، محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة الرسالة ، ط٣ ، ١٩٥٨ م .
١٥- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة مدني وتوزيع مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٩ م .
١٦- دلائل الإعجاز في علم المعاني ، للأمام عبد القاهر ابن عبد الرحمن الجرجاني ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١ م .
١٧- الدلالة الزمنية في الجملة العربية ، د. علي جابر المنصوري ، مطبعة الجامعة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٩٤ م .
١٨- السيموطيقيا والعنونة ، جميل حمداوي ، مجلة عالم الفكر ،ع ٣ لسنة ١٩٩٧م .
١٩- الشعر العربي الحديث: بنياته وأبدالاتها (المغرب: مطبعة فضالة المحمدية، ١٩٨٩)
٢٠- شعرية العنونة - أسميك بحراً – أسمي يدي الرمل أنموذجاً ، د. بشرى البياتي ، مجلة الأقلام ع ٢ س ٣٧ ، ٢٠٠٢ م العراق .
٢١- الصرف الواضح ، عبد الجبار علوان النايلة ، مطبعة دار الكتب - جامعة الموصل ، ١٩٨٨ م .

٢٢- علم الأصوات اللغويّة ، د. رمضان مهدي الموسوي ، دارالكتب العلمية - بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٧م.
٢٣- علم الدلالة ، د. أحمد مختار عمر ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٨٢ م
٢٤- عناصر الابداع الفني في شعر احمد مطر ، كمال احمد غنيم ، ط١ ،مطبعة ستاره ، ٢٠٠٤م .
٢٥- في قراءة النص ، قاسم المومني ،عمان – الاردن ،ط١ ، ١٩٩٩م .
٢٦- في اللهجات العربية ، ابراهيم أنيس ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠٣ م .
٢٧- الكتاب ، ابو بشر عمرو بن عثمان سيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٣ دار الكتب بيروت ، ١٤٠٣ ه .
http://thiqaruni.org/arabic/54.pdf

٢٨- اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي في تلازم التراث والمعاصرة ، محمد رضا مبارك ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٥ م.
٣٠- مدخل لدراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغويّة المعاصرة ، د. مصطفى النحاس ، مكتبة الفلاح - الكويت ، ط١ ، ١٩٨١ م .
http://thiqaruni.org/arab32ic/.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/34.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/35.pdf

٣١- المرآة والنافذة ، د. بشرى موسى صالح ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ٢٠٠١ م.
٣٢- نتائج الفكر في النحو ، عبد الرحمن السهيلي ، تحقيق عادل عبد الموجود ، علي حميد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٢ م .

نتائج البحث

بعد هذه الرحلة في مستويات التشكيل الأسلوبي في ميمية عبد الحسن زلزلة، توصلنا ألى نتائج لخصناها كالآتي:
١- أن الشاعر لم يسجل عنوانا لقصيدته ، لذلك أعتمدنا على حرف الروي (الميم) فسميناها (ميمية عبد الحسن زلزلة) ولعل السبب في ذلك ؛أن البؤرة التي تدور حولها أحداث القصيدة ،هي شهادة الأمام الحسين (ع) فهو بمثابة المحور الذي تنطلق منه جميع الأحداث وتؤول اليه ،إذ عمد الشاعر ألى جعل المتلقي يتخذ منهجا" تامليا" في تتبع بصمات الشحن في الخطاب للكشف عن عنوان القصيدة الذي أنصهر في بوتقة النص.
٢- أما في دراستنا للمستوى الصوتي الذي يعد ركنا أساسيا من أركان التحليل الاسلوبي للنص فقد وجدنا ما يتمتع به الشاعر من مهارة في اختيار الاصوات وانسجامها مع المعاني المبتغاة في البناء اللغوي والفني ، فضلا" عن دقة الشاعر في أستعمال الاصوات المجهورة وتكرار بعض الاصوات وما أضفته الفنون البلاغية صوتيا" وبلاغيا" وموسيقيا" مثل ظاهرة التكرار والتجنيس وغيرها لبث الجمال الفني لدى المتلقي.

٣- ثم درسنا المستوى الصرفي ، لما له من أهمية في معرفة بنية الكلم وقد أقتصرنا على بعض الصيغ المزيدة على الجذرالثلاثي (فعل) اوبيانات دلالة تلك الزيادات وانسجامها مع ما أراده الشاعر في اشاعة جو من التأمل في استكشاف المعاني ا لتي تضمنتها الصيغ المزيدة وأرتباطها بالمعنى المقصود.

٤- اما المستوى الرابع فقد درسنا فيه المستوى التركيبي ، الذي يعد ركيزة مهمة من الركائز التي تستند أليها الدلالة ، درسنا فيه ثلاث ظواهر اولاها: التقديم والتاخير وثانيتهما: الفصل والوصل وثالثتهما: تراكم الافعال.

٥- أما المستوى الأخير فقد تمثل بالمستوى الدلالي الذي يعد لبنة اللغة، وأساسا ضروريا لكل الدراسات ، إذ إن من الضروري البحث عن منهج يتيح تحديد الدلالة في المستوى اللغوي الواحد على أدق نحو ممكن ، وقد اختصرنا خشية الاطالة مقتصرين على نظرية الحقول الدلالية وارتباطها بمصطلح عام يجمعها، وقد أدت هذه النظرية دورا بارزا في وضوح المعاني المبتغاة التي يقصدها علم الدلالة.

الهوامش

١- في قراءة النص :١٥.
٢- المرآة والنافذة :١٤-١٥.
٣- اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي :١٥٣.
٤- السيموطيقيا والعنونة :٩٦.
٥- شعرية العنونة :٢٦.
٦- الأبداع الفني في شعر احمد مطر :.٣٠٣
٧- ينظر : دراسات أدبية نحوية :.١٣٩
٨- ينظر : التركيب اللغوي في شعر مصطفى جمال الدين :.٢٨
٩- ينظر : في اللهجات العربية : .١٠٧
١٠- ينظر : علم الاصوات اللغوية :.١٧
١١- ينظر : الاسلوبية الصوتية :.٧٢
١٢- التلقي والتأويل مقارنة نسقية :.١٥٢
١٣- توظيف ظاهرة التجانس في تعلم اللغة العربية :.٣٦٠
١٤- الشعر العربي الحديث بنياته وأبدالاتها :.١٣١
١٥- الأسلوبية الصوتية :.٧٣
١٦- التائية الكبرى لابن الفارض دراسة أسلوبية :.٥٦
١٧- الأسلوبية الصوتية :.٧٢
١٨- الصرف الواضح :.٧٢
١٩- مدخل لدراسة الصرف العربي :.٩٠
٢٠- بنية اللغة الشعرية : .١٧٨
٢١-- التبيان في علم البيان:.٩٥
٢٢- ينظر: دلائل الاعجاز:.١٠٧
٢٣- الكتاب :٣/.٨٨
٢٤- ينظر : البيان والتبيين:١/.٨٨
٢٥- ينظر : جواهر البلاغة:.١٢٥
٢٦- ينظر : دلائل الاعجاز:.٢٢٦
٢٧- ينظر : نتاج الفكر في النحو:.٣٠٧
٢٨- نفسه :.٢٣٩
٢٩- تقنيات المنهج الأسلوبي في سورة يوسف (ع) :.١٩
٣٠- خصائص التراكيب :٢٠٦-.٢٠٧
٣١- الدلالة الزمنية في الجملة العربية :.٤٥
٣٢- ينظر : علم الدلالة : .٣
٣٣- الحقول الدلالية في القران الكريم :.٤١
٣٤- ينظر : علم الدلالة:.٨٠
٣٥- نفسه :.٧٩
٣٦- الاسلوبية والاسلوب :١٥٤.

ثنائية الذات والآخر
بين المفهوم الفلسفي واللغوي

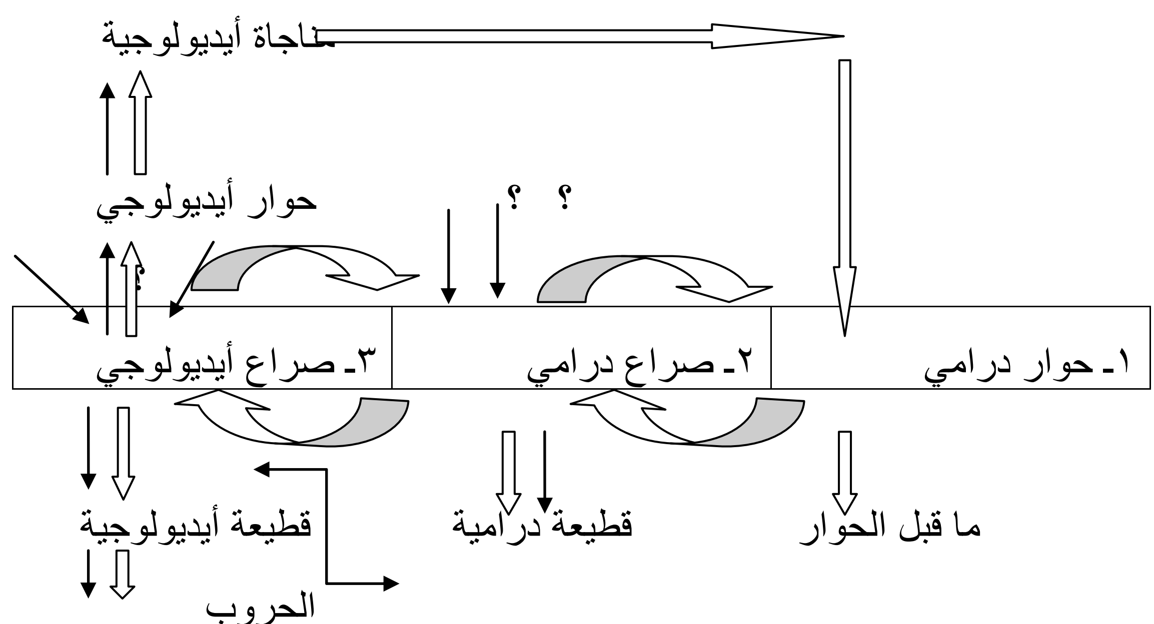
د. عبد الحسين عبد الرضا العمري
م.هادي شعلان حمد البطحاوي
كلية الآداب ـ جامعة ذي قار
thiqaruni.org

من الواضح أن الذات لا تكاد تعني مفهوما واحدا في الحقول المعرفية المختلفة، وان أي حديث عن علاقتها بالآخر، ينبغي أن يسبقه تحديد صفة الذات هذه.لذلك يمكن التمييز بين ذاتين، هما:الذات النفسانية والذات الثقافية.ونعني بالأولى الجوهر النفسي لأي شخصية إنسانية وهي المعنية بالتحليل النفسي، وهي فردية بالضرورة.أما الذات الثقافية فتعني الذات الجماعية من حيث هي مجموع المشتركات التي توحد مجموعة اجتماعية على أساس قومي أو اثني أو طبقي أو وظيفي أو غير ذلك، يضعها في مقابل جماعة أو جماعات أخرى تملك ذاتا مغايرة.وإذا كانت الذات النفسانية تتحدد بالخصوصية ومقدار الاختلاف عن الآخرين، فان الذات الثقافية تتحدد بالمشترك بين مجموعة من الذوات الذي يمنحها هوية موحدة، بغض النظر عن الاختلافات الفردية. إن الذات النفسانية لا يمكنها أن تكون هي المقابل الجدلي للآخر، بخلاف الذات الثقافية. لانها أكثر تعقيدا من الأخرى، كما انها لا تنطوي على مفهوم بسيط، بل هي كينونة مركبة من أجزاء، تعيش حالة جدلية بامتياز. إن الفارق الأبرز بين الذات النفسانية والذات الثقافية هو إن الأولى مركبة والأخرى بسيطة. وهذا ما يمنح الأولى الانغلاق الناتج عن تكافؤ عناصر الصراع الجدلي داخلها، بما يجعل من سيرورتها سيرورة داخلية، قد لا يكون للخارج فيها أكثر من إمداد أطراف الصراع بمواده التي تديمه، أما حقيقته ـ أي الصراع ـ فهي داخلية؛ لذلك لا يشكل الآخر حضورا لافتا في طبيعة الصراع في الذات النفسانية. أما الذات الثقافية فهي ليست مركبة، بمعنى التركيب الجدلي، وإنما ذات بسيطة إلى حد ما. وبساطتها تعود إلى كينونتها الأحادية التي تجتمع عندها المفاهيم الجزئية وتتراص بما يخلق منها مفهوما موحدا، ينتسب أحيانا إلى العرق أو الطائفة أو السمة الاجتماعية أو غير ذلك. وان هذه الأحادية وعدم التركب، يدفع بها نحو الخارج لا الداخل في إقامة علاقة جدلية. فما دام الداخل موحدا ومتراصا، فان أية علاقة جدية لا تكون إلا على مستوى الخارج مع كينونة ممتلئة تتمتع هي الأخرى بالتراص الداخلي، هي ما يصطلح عليها بـ(الآخر).

إن التركيب في الذات الثقافية ليس إلا انشطارا مرضيا، وإلا كيف تتعايش كينونات مختلفة، وبمستوى واحد في ذات واحدة؟ فهذه الذات ليس لها إلا أن تكون (شرقية أو غربية)، (مسلمة أو غير مسلمة)، (سنية أو شيعية) ..الخ. إن الذات بمفهومها العام، سواء كانت نفسانية أو ثقافية، يبدو أنها كينونة جدلية لا ينتهي فيها الصراع إلا بانتهاء أطرافه. وهي على ذلك اما أن تعيش صراعا داخليا (النفسانية)، أو صراعا خارجيا (الثقافية). بمعنى آخر، حين تكون الذات قادرة على إنتاج أطراف العلاقة ، فان ذلك يجعل من جدلها داخليا، أما حين تكون غير قادرة على إنتاج أطرافها، فإنها وانسجاما مع طبيعتها، تلجأ إلى الخارج؛ لتوفير الطرف الآخر اللازم لإنتاج العلاقة الجدلية الضرورية.وعلى ذلك يبدو واضحا، إننا حين نتحدث عن الآخر، فان الحديث ينصرف إلى الذات الثقافية لا النفسانية، التي تدخل معه في علاقة جدلية.بعد تأكيد طبيعة الذات الجدلية والثقافية، يتبادر سؤال محوري في صياغة العلاقة بينها و بين الآخر، من طرف الذات: ما هي طبيعة العلاقة بين الذات والآخر، أهي طبيعة سردية أم طبيعة درامية؟ ونقصد بالدرامية أن الإخبار يتسم بالموضوعية والحياد. وأما العلاقة السردية فهي لا تعرف هكذا موضوعية؛ لان أي إخبار عن الآخر يستند إلى وجهة نظر شخصية ذات موقع أيديولوجي، فضلا عن طبيعتها البشرية التي لا تسمح لها برؤية أضلاع الهرم جميعها مرة واحدة، وهذا يحول دون تحقيق رؤية موضوعية للآخر من قبل الذات مهما حافظت على حيادها.من جانب آخر، يبدو مصطلح الآخر زئبقيا سيالا، فهو، من حيث انه جزءاً من نظام اجتماعي، يختلف عنه بوصفه جزءاً من نظام لغوي ـ كما سيأتي ـ. وهذه الحركية مثلما لا تمنح هذا المفهوم معنى محددا، فإنها لا تمنحه دورا محددا أيضا. فضلاً عن ذلك لا يبدو

مفهوم الآخر مفهوما قائما بذاته، إذ لا يمكن تصوره بعيدا عن قرينه، لذلك فهو مفهوم تعالقي، أو تناصي، مثلما هو مفهوم الذات ذي الطبيعة التناصية كذلك.إن العلاقة بين الذات والآخر تعبر عن نفسها، لغويا عبر ثنائية شديدة التحيز، هي ثنائية الحضور والغياب. فالذات حاضرة أمام ملفوظها، لا فاصل بينهما، لذلك لا تتهم الذات ملفوظها بالتضليل، وتنشأ بينهما علاقة حميمة، تصل أحيانا إلى إضمار الذات أمام حضور الخطاب، أو ترتضي ان تتحول إلى كينونة أخرى هي الكينونة الخطابية للذات. أما الآخر، في هذه العلاقة فهو الذي يمثل الغياب، من حيث ان خطاب الذات يحيل على خطاب الآخر الذي يحيل بدوره على الآخر الغائب، ومن هنا تتصف العلاقة بين الآخر وخطاب الذات بغاية في البعد؛ لذلك هي مدعاة للاتهام من طرفه. وهذا يؤسس بدوره لفجوة بين غياب الآخر وخطاب الذات، من حيث ان هذا الفاصل قد يبعد الذات، في اقل تقدير، عن التعاطف مع خطاب الآخر، مع ان الذات، وبحسب باختين، يشكل خطاب الآخر في خطابها ما يقرب من النصف، فإنها كثيرا ما تعيد إنتاج ذلك الخطاب بحيث تلغي سياقه بالكامل لتؤسس له سياقا جديدا مختلفا بالضرورة[١]. غير أن باختين على أهمية ما يقوله، لم يلتفت إلى هذا (الآخر) الذي نعتدي على خطابه ليلا ونهارا. ويكشف موقفه من هذه الذات التي يسكنها ويشكلها ويمدها بفيض خطابات لتعيد منه ما تشاء، لكنها تأبى إلا أن تزيحه وتضعه في موقع أدنى منها. وثمة فرق كبير بين أن يجري حوار بين ذات هنا، قد تكون ذاتي، وذوات هناك، قد تكون ذات الآخر، وبين أن يجري حوار داخلي مختلف بين الذات والآخر. في الحوار الأول ذاتان؛ لذلك يحتوي على قدر معقول من التكافؤ وعدم التضليل الذي تمارسه الخطابات المختلفة عبر سلخ الخطاب من سياقه المختلف، وهذا النوع يمكن أن نسميه بـ(الحوار الدرامي)، وهو يجري على مستوى خارجي تبقى الذات فيه عند حدودها، تتعاطى مع الآخر على أساس الفعل أكثر مما تتعاطى معه على أساس المفاهيم والرؤى. ولا شك أن الفعل يطور الحياة ويخطو بها إلى الأمام. وهو لا يحقق ذلك إلا على أساس الاحتفاظ بالقدر الكافي من الاختلاف بين الذوات، أي إن نقطة الرؤية تكون ثابتة، وهو ما يسميه بول ريكور بـ(الهوية السردية)[٢] وهي خلاف نقطة الفعل التي هي سيرورة. هذا ان لم يكن الطرفان يصدران عن عقل متذوت - إن صحت التسمية – وهو العقل الذي يجعل من الذات الأخرى وراء ذاته لا قبالتها، وان علاقته بها قائمة على أساس ما تبديه من تبعية.إن درجة التوتر بين ذاتين تزداد كلما ازدادت الشقة بين نقطة الفعل ونقطة الرؤية، وهذا ما يدفع بتحول الحوار إلى صراع، وهو اقرب إلى ما يمكن تسميته بـ(الصراع الأيديولوجي) لا الصراع الدرامي، أي الصراع الذي يستند إلى خلاف الرؤية لا خلاف الفعل. والصراع الأيديولوجي أكثر شمولية ، بحيث يمكن ان يترتب عليه صراع درامي، بينما ليس شرطا أن يتطور الصراع الدرامي إلى صراع أيديولوجي. والحديث عن صراع الذات مع الآخر هو من الصراع الأيديولوجي، لان الصراع الدرامي هو شان يومي يحيى ضمنه الإنسان، وهو سر ديمومة الحياة. أي هو صراع من حيث المبدأ لا مشاحة فيه، ما لم يتعد حدود الصراع السلمي.

وهنا ينبغي علينا أن نبسط مصطلحات البحث بشكل جلي، وبيان ما بينها من علاقات وتراتبية. وهي كما يوضحها المخطط أدناه[٣]



والمخطط يكشف عن وجود علاقة مشتركة بين (الحوار الدرامي والصراع الدرامي) من جهة و(الصراع الدرامي والصراع الأيديولوجي) من جهة أخرى، بما يجعل من الصراع الدرامي نقطة المنتصف التي يمكن أن ينبثق عنها قطبان مختلفان (الحوار الدرامي) و(الصراع الأيديولوجي).

يشير المخطط إلى حالة من السيرورة المتواصلة بين شد وجذب بين الحوار الدرامي و الصراع الدرامي، إذ يمكن أن

يتدهور الحوار لينتهي إلى صراع، بينما يمكن ان يتخفف الصراع لينتهي إلى حوار. وهذه السيرورة تبقى ضمن منطقة الفعل المباح. أما ما يشكل تهديدا حقيقيا فهو ما يتفرع إليه الصراع الدرامي من صراع أيديولوجي أو قطيعة تنتهي بدورها إلى صراع أيديولوجي. إذ ان هذا التحول قد يقود إلى مسارات أخرى ينطوي بعضها على خطر محدق. كما يكشف المخطط عن خصوبة تفرعات الصراع الأيديولوجي من حيث تطوراته الايجابية (الأعلى) أو السلبية (الأسفل). إذ يمكن أن يتطور الصراع الأيديولوجي إلى حوار أيديولوجي، إذا كانت أطراف الصراع تملك قدرا من الانفتاح الخارجي مع البقاء عند نقطة الرؤية ذاتها، أما إذا توافر قدر من الانفتاح الداخلي فان الذات يمكن ان تضع نقطة رؤيتها بين قوسين، كما تفعل الفلسفة الظاهراتية مع الواقع المادي. وهذا النمط لا يجري بين ذاتين في الخارج بل في داخل الذات، لا يتشخص فيه الآخر، بل يبرز صوتا داخليا يصدر عن الذات. وهو حوار حقيقي، وان كان محيطه الداخل؛ فسمي بذلك مناجاة، بين (الذات والآخر)، على أساس ان الآخر لا يحضر فيه ، وان الذات هي المسؤول أولا وأخرا عن صياغة خطاباته ومحاوراته. وهي تلعب دورين في موقعين. وهذا المستوى يمثل مرحلة أكثر تطورا وتهذيبا في السلوك الإنساني، إذ ليس بمستطاع الإنسان دائما أن ينسلخ عن أيديولوجيته، حين يدخل في حوار مع آخر. قد تكون هذه المرحلة تنتمي إلى الطموح أكثر مما تنتمي إلى الواقع، لكن ذلك لا يمنع من إدراجها ما دامت هنالك حوارات أيديولوجية بلغها الإنسان، وان كان تفاقم الصراع الأيديولوجي في القرن الحادي والعشرين، ينذر بعودة عصر الأيديولوجيات. ولا شك ان (المناجاة الأيديولوجية) لا ينتج عنها أحيانا إلا الحوار الدرامي. أما على المستوى السلبي (الأسفل) فان الصراع الأيديولوجي لا ينتج إلا قطيعة أيديولوجية قد تنتهي بصراعات دموية تشهدها الأمم أو الطوائف. وهو ما انتهى إليه الكثير من مفاصل الصراع الأيديولوجي في الوقت الراهن في المجتمعات البشرية. واهم ما يميز (المناجاة الأيديولوجية) انها أكثر تقبلا للآخر من (الحوار الدرامي) الذي هو بدوره أكثر تقبلا للآخر من (المناجاة الذاتية) التي ليس فيها إلا طرف واحد هو الذات، وهي مرحلة يمكن تسميتها بـ(ما قبل الحوار). ونمط الحوار في (المناجاة الأيديولوجية) يبقى على درجة معقولة من التوتر بين نقطة الفعل ونقطة الرؤية، على أساس انه ليس حوار فعل، وإنما هو حوار رؤى. وان من يضع رؤيته على محك الحوار، كمن يضع فعله عليه، يزحزحها إلى الأمام. وما دام هذا النمط في جوهره هو حوار رؤية فان حصاده غالبا ما يكون حصادا أيديولوجيا ودراميا معا . إن الإنسانية، ما لم تصل هذا النوع من الحوار، سيكتب لها أن تدفع أثمانا مكلفة أخرى. وهذا ما يقود إلى سؤال كبير: كم تبدي اليوم، الحضارة الإنسانية عموما والمجتمعات المتمدنة خصوصا من الحوار الأيديولوجي المفضي إلى ما بعده، بعد كل هذه الأثمان التي دفعتها؟ تمارس اللغة دورا استبعاديا في مقولة (الآخر)، بوصفه لفظا يتشرب ضميرا مختلفا عن ضمير الذات. وهذا الدور الإستبعادي يشي بعدم تجرد اللغة وحياديتها، مادام الآخر يمثل الخارج، بخلاف الذات التي تمثل الداخل. كما إن اللغة، هي الأخرى لغتي وشيئي الخاص، فانا من يقوم بمجموعة عمليات الفصل والتوزيع للضمائر، بما يجعل من اللغة اللاعب الأكبر في لعبة (الذات والآخر). وان هذا الدور الذي تلعبه اللغة عبر ثنائية (الداخل والخارج) أي (القريب والبعيد) يجر مستعمليها، من حيث يعلمون أو لا يعلمون ، إلى جعل نظرتهم إلى الآخر غير أصيلة وليست مستقلة، بقدر ما هي تداع من تداعيات الذات، أو بما يجعل من الآخر فرع الذات، على مستوى اللغة والضمائر. وهنا نتساءل: هل يمكن الحديث عن الآخر بعيدا عن تقييمات الذات؟ يبدو ذلك متعذرا مادام المصطلح (اقترانيا) لا يحضر إلا إذا كان للذات حضور في مكان أو شكل منه. وتبعا لذلك فان أي حديث لنا عن الآخر لا يمكنه إلا أن يكون اقترانيا. ويبدو ان هذا القدر من استبداد (الذات) - من حيث ان الآخر هو آخر من منظورها – وهو ما يمثل (التمركز المنطقي)، بحسب دريدا[٤]. فلازالت الذات تمنح نفسها دور المركز في توزيع مجموعة الضمائر. وسيبقى هذا التمركز المنطقي قائما ما دامت اللغة تؤسس الوعي بالضمائر بالتآمر مع الذات[٥]، وان الآخر يستبطن تحيزا مادام يستبطن ضميرا. لقد جر ذلك التحيز الفلسفة المعاصرة للوقوع في شراكه، فالآخر في التفكيك لا ينظر له إلا من وجهتين: الأولى انتزاع الاعتراف به وبيان ضرورته، والثانية تأكيد ضرورته في تكوين الذات. وهذا يعني ان فلسفة التفكيك لا تملك ان ترى الآخر بعيدا عن تحيز اللغة، فعمدت مرة إلى مداهنة الذات من خلال تطمينها على صلابة بقائها، وان الآخر لا يعدو ان يكون إلا أداة لذلك، ومرة ثورة خجولة على الذات للتأسيس للآخر غير بعيد عنها، بما يعني ان التفكيك لم يتمكن من ان ينفض عن الآخر حمولته الذاتية التي شيدتها اللغة. وإن دريدا وقع أسير فخ (التمركز المنطقي) للذات، في الوقت الذي حذر من خطورة هذا التمركز في تأسيس الوعي البشري ، وجهد أن ينأى بنفسه عنه.إن الآخر، بوصفه مفهوما استبعاديا يقتضي إقصاء ما هو مخالف لنظام فرد أو جماعة أو غيره[٦] ليس إلا مفهوما لغويا اقصائيا، وشكلا يعبر عن التمركز المنطقي للذات في بناء اللغة. وإذا آمنا ان اللغة، مع ما يذهب إليه دريدا، مجموعة دوال تدل بسبب الاختلاف غير ألمنتهي، هذا على مستوى شكل اللغة[٧]، فإنها على مستوى أيديولوجيا اللغة تؤسس بشكل متجذر لنزوع التمركز المنطقي من خلال شيوع التصنيف التقابلي، أي حينما يكون في المعادلة طرفان فان احدهما يؤسس معناه لنفسه، كما يؤسس للآخر معناه، من قبيل (الذات الآخر)، (الرجل المرأة)، (الشرق الغرب)..الخ.وهكذا فان اللغة هي ما يؤسس للمفهوم المتعالي الذي يتجاوز، في أحيان حدود إضفاء المعنى على مقابله الأسفل، إلى أن يؤسس له معناه ويمنحه له، وهذا كما يقول رولان بارت ما يشكل هوية اللفظ التي تتعدى دلالته على المعنى، فعنده لا لغة من دون ملصق يعلن عن هويتها[٨]، وهو جزء من أيديولوجيا اللغة.إن منحة الأعلى للأدنى، هي ما يجعل من ذلك المعنى يشير باستمرار إلى الأعلى، فإذا كانت الذات مسكونة بنفسها؛ بسبب تعاليها اللغوي المؤدلج، فان الآخر

مسكون بها ، وهذا ما يجعل من الذات هي المؤسس لمعناه. إن أي معنى يقدمه الآخر لنفسه يبقى مرهونا لتقبل الذات له، بدليل أن النزوع المذهبي يأبى أن يعترف للآخر بالمعنى الذي يرتضيه لنفسه، ويصر على منحه معناه (هو).

إن للآخر طريقين في تأسيس معناه: إما أن يؤسس لنفسه بنفسه شريطة رضا الذات وتنازلها عن دورها في التأسيس. ولا شك أن هذا التنازل قائم على أسس أيديولوجية تحكم الطرفين، تشير إلى حالة من التصالح، بما يجعل من الذات ترفع عباءتها لتمنحه المرور بكامل هيأته التي يرتضيها. أو إن الذات هي التي تؤسس له معناه. ومن الطبيعي أن يشير الأساس الأيديولوجي هنا إلى درجة من التوتر بين الطرفين. والنتيجة أن التمركز المنطقي الذي تمنحه اللغة للذات يجعل منها هي المؤسس للمعنى، في الحالتين، أما بالتبني أو بالإبداع..تمارس الذات في علاقتها مع الآخر حيلة لغوية، كيما تجعل من هذه العلاقة متكافئة. وهنا تُشرك اللغة مرة أخرى في هذا الخلاف، لتعيد ترتيب المواقع من جديد. إن العالم ليس فيه شخصان فقط يمثلان الذات والآخر، ولا امتان تشغلان الموقعين أنفسهما ، وإنما هنالك ذات واحدة وآخرون وأمة في مقابل أمم. بما يعني انه ليس هنالك علاقة حقيقية بين الذات والآخر، وإنما هنالك بين ذات وآخرين. حينذاك يصح أن نسأل: هل يوجد الآخرون فينا، أم نحن نوجد فيهم؟ وهل إن الذات تسبق الآخرين أم العكس؟ إننا حين نقيم العلاقة على أساس جديد هو أساس المفرد – الجمع، فانه يصح لنا أن نتصور هذه العلاقة على نحو المشابهة بالعلاقة بين الفرد واللغة، من حيث ان اللغة سابقة على الفرد وتالية له، وإنها تشكل جزءاً كبيرا من هويته، وانه إذا صحت إعادة صياغة قولة فيتنجشتاين: (إن حدود عالمي هي حدود لغتي)[٩] ، فان حدود الذات هي حدود الآخرين. وان الفرد لا يملك أن يكون إنسانا إلا بلغته، فانه أيضا لا يملك أن يكون كذلك إلا بالآخرين. أي لا يمكن فصل الإنسان عن لغته ومجتمعه، إذ بهما يكون إنسانا. وبالتالي فان إقامة العلاقة على الأساس الجديد هو انتقال من علاقة ذات طبيعة جدلية إلى علاقة ذات طبيعة حوارية. وهذه هي الحيلة اللغوية التي تمارسها اللغة بتقديمها ما هو غير متكافئ على أساس انه متكافئ، فالذات في حقيقتها ليست إلا نسيجا لخيوط أخروية لا نهاية لها، وان هذه الخيوط تترك آثارها على الذات، بما يجعل منها مشروعا تناصيا بامتياز. وهذا ما لا تبديه العلاقة المتكافئة التي تقدمها اللغة.وما دامت العلاقة تقوم على أساس المفرد مقابل الجمع، فإننا لا نتوقع تماثلا ينتج عن ذلك، فمع أي آخر سيكون التماثل؟ غير ان الملفت، مع هذه الكثرة، أننا لا نقوم بعقد المقارنات إلا على أساس ثنائي، تكون الذات طرفه الأول، ويكون الطرف الثاني آخر ما هو واحد من مجموعة مختلفة. أي إننا مع ثنائية (الذات والآخر) لا نكون إلا مع آخر واحد، لكنه ليس دائما هو نفسه. وما نريد أن نخلص إليه أن هذه العلاقة الثنائية غير القابلة للتغيير إلى شكل آخر مختلف، كأن يكون (الآخر والآخر) هي ثنائية شبيهة سيميائيا بعلاقة اللغة الطبيعية مع الأنظمة السيميائية الأخرى، فنحن، في الأنظمة السيميائية نعمد دائما إلى وضع أي نظام سيميائي مقابل اللغة الطبيعية، وليس مقابلا لنظام سيميائي آخر، كما يشير بنفنست[١٠] . حين يتحدث عن علاقة نظام مفسِّر بنظام مفسَّر. فحين نفسر علامات المرور لا نفسرها بالشارات العسكرية مثلا، وإنما باللغة الطبيعية. ومعنى هذا أن أي نظام سيميائي لا يمكن أن يكون نظاما دالا إلا من خلال اقترانه باللغة الطبيعية، وأن دلالته تبقى مرهونة باللغة الطبيعية. وإذا كان مبدأ نشوء أي نظام آخر ومنتهاه (دلالته) يكون هو الآخر مرهونا باللغة الطبيعية، فان مبدأ نشوء أي آخر ومنتهاه (دلالته) يكون هو الآخر مرهونا بالذات. فالذات هي التي تمنح الآخر آخريته، كنظام مكتمل، وهي التي تمسك بمفاتيح دلالته. لذلك لا تعنينا كثيرا العلاقة بين (آخر وآخر)، كما أن السيمياء لا يعنيها أن تفسر نظاما بغير اللغة الطبيعية. فالذات، هنا تمثل دور اللغة الطبيعية، لذلك لا يمكن القفز من فوقها لعقد ثنائيات مفترضة، فكل ثنائية تمر بها أولا، وهذا يمنحها صفة مركزية، تفسر من خلالها غيرها. لذلك فان العلاقة بين الذات والآخر، سيميائيا ليست متكافئة، كما تقدم، وإنما هي علاقة تراتبية، تتقدم فيها الذات على الآخر على كثرته وتعدده، تقدم اللغة الطبيعية على الأنظمة السيميائية على كثرتها. ن تبصرنا بالموقف من الآخر يضعنا أمام سؤال مهم: هل يمثل الموقف من الآخر، ودوره في صياغة وعي الذات، نوعا من الاعتراف المبالغ به، لذلك لا يعدو أن يكون الأمر برمته ترفا اجتماعيا، لا ضرورة له؟ بلا شك ان هذه الثنائية (الذات والآخر) لا تتصل بأي شكل من أشكال الترف الاجتماعي أو الفكري، إذا أدركنا حقيقة أساسية تتمثل بأنه ليس هناك (ذات) نقية، كما انه ليس هناك (آخر) نقي. وما دام لا يوجد مثل هذا النقاء في الطرفين، فإننا متورطون بالآخر مثلما يتورط الآخر بنا، ويشكل بعضنا بعضا. إن الوقوف على ذلك يكشف زيف الفردية النقية التي ندعيها دائما. هذا من جانب، ومن جانب آخر ان الأنا ليست، بشكل مطلق، بل هي كذلك بحدودي أنا، أما عند الآخرين، فليست أكثر من آخر. وكذا الأمر بالنسبة للآخر فهو ليس آخر بشكل مطلق. وما دام هذا التبادل قائما بشكل مستمر، فان مقبولية الآخر ليست إلا مقبولية للذات، مادام الآخرون على كثرتهم يعاملون (أنا الانا) على أنها آخر. أي ليس المهم أن يكون (الآخرون) مقبولين من أناي، بل أن تكون (أناي – الآخر) مقبولة من (الآخرين – الانوات). فان مقبولية الآخر بالنسبة لي قد تكون مفروغا منها، إذا علمت ان أناي مسكونة بالآخرين، أما مقبولية الآخرين لأناي فهي محور الإشكال، لذلك فان أي تأسيس لمقبولية الآخر هو نوع من الدفاع عن الأنا من الحصون المقابلة، لا من حصوني، لأنني واقع في آخرية الآخر بشكل ابدي، لذلك يعنيني كثيرا أن أحظى بعين الرضا من الآخرين، فكما يقول باختين: (إن معرفتي بالآخر يمكن أن يراني تحدد جذريا وضعي)[١١].في إطار آخر، يمكن النظر إلى الذات على انها علامة اجتماعية في نظام اجتماعي شبيه بالنظام اللغوي. وان أي علاقة فيه، يتحدد معناها بالنظر إلى اختلافها عن غيرها، كما أن العلامات ليست كيانا متشابهة، كذلك (العلامات الاجتماعية). وان تحديد مفهوم ذات يتوقف على سيرورة

الاختلافات التي توفرها الأخريات. كما ان هذه السيرورة المختلفة والمتواصلة هي ما يعدل دوما من معنى العلامة اللغوية وكذلك الاجتماعية، بما يعني ان أي علاقة هي دائما عرضة لإعادة الإنتاج، بما يشكل مصداقا آخر لمفهوم(الاختـ(ت)ـلاف) في فلسفة التفكيك.

إن العلاقة بين العلامة اللغوية والعلامة الاجتماعية ليست علاقة تقريبية على نحو التشبيه، بل على نحو التشابه، إذ ان أي نظام منهما لا يكون هو إلا بفضل علاقته الصميمية بالآخر وان مثل هذا التداخل ينتهي بهما معا إلى اكتساب صفات مشتركة، هي صفاتهما معا أو نظامهما معا. وهذا لا يترك مجالا للفصل بين صفات خاصة إلا على أساس الماهية المختلفة. أما الصفات الوظيفية- التي تقرر مبدأ الاشتغال- فهي صفات الاشتراك، لا صفات الاختلاف بينهما.إن فكرة النظام الاجتماعي تمنح وعيا مختلفا للذات، كعلامة في هذا النظام، إذ لا يمكن وصفها بكونها كياناً مستقر الدلالة، يقابل كيانا مختلفا مستقر الدلالة هو الآخر، من دون أن يطرأ عليهما أي تحول أو تغير، وإنما يجعل هذا النظامُ التداخلَ ممكنا إلى حدود بعيدة، بحيث يصح معه القول: إن ذاتية الآخر آخرية الذات حقيقة معبرة عن إمكانية الفصل في تحديد المفهوم، أي يعني عدم إمكانية التسليم بحقيقة مثل ذاتية الذات آخرية الآخر ، إذا عد المعيار الداخلي هو المعيار الفصل في تحديد المفهوم. فما دامت حقيقة الشيء قائمة خارجه على أساس الاختلاف الحاصل مع الغير، فان معيار الفهم هو الآخر ينبغي أن يكون خارجيا.وما دام معناي ليس حاضرا فيما أقول، بل هو مبعثر وغير متطابق مع ذاته[١٢]، فاني أيضا لست كامل الحضور أمام نفسي، لان اللغة هي ما يشكلني، وليست أداة استخدمها. إن المعنى المؤجل يفضي إلى ذات مؤجلة. وهذا التلازم يعكس صميمية العلاقة بين النظام اللغوي والنظام الاجتماعي.كان باختين يتحدث عن الطابع الاجتماعي للغة بوصفها أداة حوار، وانها متوجهة بالضرورة نحو آخر. وهي في حركتها في هذا السياق تتشرب تضمينات اجتماعية. كما ان العلامة اللغوية عنده بمثابة ارض المعركة التي تحصل عليها الصراعات الأيديولوجية، فلابد أن تترك تلك الصراعات أثرا فيها. في حين كان درّيدا يذهب إلى تأكيد الطابع اللغوي في الوعي الإنساني، أي ان الإنسان يستطيع أن يفهم الأشياء بحسب الإمكانية التي توفرها اللغة التي يتكلمها. واللغات تختلف في إمكانياتها. وان وعي الفرد يتشكل عبر اللغة، بما يعني ان الكينونة الإنسانية هي كينونة لغوية إلى حد بعيد، وما تقرره اللغة يجد طريقه إلى وعي الذات. أما تأسيس العلاقة بين اللغة والإنسان على أساس كلي مختلف، فلم يحققه المفكران، فقد كانا ينطلقان من درجتي تبئير مختلفتين. لذلك من الضروري تأسيس وجهة نظر كلية العلم، وليس بدرجة تبئير، حسب المصطلح السردي. وهو ما يمكن تسميته بـ(الكينونة الإنسانية) التي تشتمل على نظامين هما (النظام اللغوي) و(النظام الاجتماعي)، على أساس اننا لا يمكن ان نواصل المسير بقدم واحدة.يبدو أننا سننتهي إلى ما ابتدأنا به، وهو ان مفهوم الآخر مفهوم زئبقي سيال، لا يلبث على حال واحدة، ولا يقف عند مفهوم بعينه.وكذلك هي علاقته بمقابله (الذات)، وهذا ما ينتج أفقا للإبحار نحو أسئلة جديدة من قبيل: هل يمثل الآخر للذات موضوعا للوعي، أم ذاتا واعية، وما حدود ذلك؟ ما مدى الاستقطاب الحاصل عن تقرير ان وعي الذات مقدمة لوعي الآخر، أو ان وعي الآخر مقدمة لوعي الذات؟ ما مدى الآثار المختلفة الناتجة عن طموح بناء الوعي الإنساني بعيدا عن صورة الآخر، أو العكس؟ وأسئلة مركزية أخرى: ما مدى ما قدمه الأدب من صور مقبولة للآخر وما دوره في خلق حالة التقبل المنشودة أي ما دوره في الوصول إلى ما اصطلحنا عليه بـ(المناجاة الأيديولوجية) وما دوره في مقابل هذا في خلق صور المركزة التي يحفل بها التاريخ؟.

الهوامش :

(١) ينظر ، المتكلم في الرواية: ميخائيل باختين، ت. محمد برادة، مجلة فصول مج ٥ع٣ /١٩٨٥،ص١٠٤ وما بعدها، و الكلمة في الرواية: ميخائيل باختين، ت. يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٨، ص١١٨.

(٢) ينظر، الذات عينها كآخر: بول ريكور، ت.د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة- بيروت ط١/٢٠٠٥ ص٢٤٩ وما بعدها.

(٣) يعني الشكل:<== ينتهي إلى، والشكل: ←—— يمكن أن لا ينتهي إلى، والشكل:——؟ إلى مصدر مجهول

(٤) يعني التمركز المنطقي عند جاك درّيدا الاستسلام لاعتقاد أو الإيمان ان كلمة مطلقة الحضور تعمل كأساس لتفكيرنا ولغتنا وان هذه الكلمة تضفي معنى على كل الكلمات الأخرى، كما أن الكلمات الأخرى تشير إليها غير متأثرة بسيرورة الاختلافات الألسنية التي تعطي لكل علامة معناها. ينظر، نظرية الأدب: تيري ايغلتن ،ت. ثائر ديب،منشورات وزارة الثقافة – دمشق ١٩٩٥،ص٢٢٥-٢٢٦و والبنيوية ما بعدها: تحرير جون ستروك، ت. د.محمد عصفور، عالم المعرفة- الكويت ١٩٩٦، ص٢٠٧-٢٣٥. و النظرية الأدبية المعاصرة: رامان سلدن، ت. سعيد الغانمي المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ودار الفارس –عمان ط١/ ١٩٩٦،ص١٢٩-١٣٠.

(٥) هذا في اللغة العربية على اقل تقدير، إن لم يتعد إلى اللغات الأخرى.

(٦) دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي – بيروت/ الدار البيضاء ط٣/٢٠٠٥،ص٢١.

(٧) نظرية الأدب: ايغلتن، ص٢١٩-٢٢٤.و دليل الناقد الأدبي، ص١١٥-١١٩.

(٨) درجة الصفر للكتابة: رولان بارت، ت.محمد برّادة، دار الطليعة – بيروت/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين – الرباط ط١/١٩٨١، ٢٧-٢٨.

(٩) الأدب والايدولوجيا: د.كمال أبو ديب، مجلة فصول ،مج٥ ع٤ /١٩٨٥ص ٥٣.

(١٠) مدخل إلى السيميوطيقا : إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبي زيد ، (سيميولوجيا اللغة): بنفنست، ت. سيزا

قاسم، دار الياس العصرية – القاهرة ١٩٨٦،ص١٨٠-١٨١.

[١١] نقد النقد، رواية تعلم: تزفيتان تودوروف، ت. د. سامي سويدان، مراجعة د.ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد ١٩٨٦، ص٨٥.

[١٢] نظرية الأدب ، ص٢٢٣.

قائمة المصادر

- البنيوية ما بعدها: تحرير جون ستروك، ت. د.محمد عصفور، عالم المعرفة- الكويت ١٩٩٦
- درجة الصفر للكتابة: رولان بارت، ت.محمد برّادة، دار الطليعة – بيروت/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين – الرباط ط١/١٩٨١
- دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي – بيروت/ الدار البيضاء ط٣/٢٠٠٥
- الذات عينها كآخر: بول ريكور، ت.د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة- بيروت ط١/٢٠٠٥
- الكلمة في الرواية: ميخائيل باختين، ت. يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٨
- مدخل إلى السيميوطيقا: إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، (سيميولوجيا اللغة): بنفنست، ت. سيزا قاسم، دار الياس العصرية – القاهرة ١٩٨٦
- نظرية الأدب: تيري ايغلتن ،ت. ثائر ديب،منشورات وزارة الثقافة – دمشق ١٩٩٥
- النظرية الأدبية المعاصرة: رامان سلدن، ت. سعيد الغانمي المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ودار الفارس – عمان ط١/ ١٩٩٦
- نقد النقد، رواية تعلم: تزفيتان تودوروف، ت. د. سامي سويدان، مراجعة د.ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد ١٩٨٦
- الأدب والايدولوجيا: د.كمال أبو ديب، مجلة فصول المصرية: مج ٥، ع ١٩٨٥/٣، و مج ٥،ع١٩٨٥/٤.
- المتكلم في الرواية: ميخائيل باختين، ت. محمد برادة، مجلة فصول مج٥ع٣ /١٩٨٥.

القيم الجمالية للتقديم والتأخير في شعر أبي الطيب المتنبي

دراسة في أسلوب تقديم المفعول به على الفاعل

م.د.ساهر حسين ناصر كلية التربية / جامعة ذي قار

م.د.ابراهيم صبر محمد كلية الاداب/ جامعة ذي قار

thiqaruni.org

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

اللغة العربية مميزة عن باقي اللغات السامية بالمرونة في ترتيب عناصر الكلام والجملة داخل السياق في النصوص الإبداعية شعرا ونثرا وهذه المرونة منحت المبدعين حرية في توليد معان ما أمكن _ مع قيود النحو التقعيدي _ الوصول إليها .

وقد أفاد شاعرنا أبو الطيب المتنبي من ظاهرة _ تكاد تكون مميزة في شعره _ وهي تقديم ما حقه التأخير .

واقتصر البحث على الجملة الفعلية ولاسيما تقديم المفعول به على الفاعل في نماذج من شعره التي كان المفعول فيها ظاهرا واعتمدت في هذا البحث على كتب النحو والبلاغة في توطئة بينت بشكل مبسط هذه الظاهرة ،أما في الجانب التطبيقي ، فقد اعتمد البحث على شروح شعر المتنبي الشهيرة كالتبيان في شرح الديوان لأبي البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ)، وباقي الشروح كشرح الواحدي (ت هـ) ، والفتح لابن فورجة (ت هـ) ، والعرف الطيب للشيخ اليازجي ، فضلا عن آراء أبي الفتح عثمان أبن جني (ت٣٩٠ هـ) المبثوثة في اثناء هذه الشروح .

وأفاد البحث في الجانب التطبيقي أيضا من المحاضرات التي ألقاها الدكتور فالح كامل اسكندر على طلبة الدراسات العليا الدكتوراه في قسم اللغة العربية في كلية الآداب جامعة البصرة التي كان لها دور بارز في فهم الجوانب التطبيقية للبلاغة العربية .

والله نسأل جل شأنه أن يجعل هذه الأوراق مما ينتفع بها والحمد لله رب العالمين .

التقديم بين النحويين والبلاغيين :

الجملة العربية تخضع لترتيب ينظِّم تتابع أجزائها في الهيكل الأساسي للبناء اللغوي ومن ثم تستكمل عناصر أخرى يتُّم بها التعبير وتنقل الآراء والانفعالات ، فهناك التركيب الاسمي للجملة وفيه يتقدم المبتدأ ثم يتلوه الخبر ، والتركيب الفعلي للجملة يبدأ بالفعل ثم الفاعل وبعده المفعول به ثم تتوالى الأجزاء الأخرى التي تكون مشتركة في الجملة الاسمية والفعلية كالحال والتمييز وغيرهما .

والحقيقة أنَّ ظاهرة التقديم والتأخير في العربية تناولها النحويون القدماء فكان سيبويه (ت ١٨٠هـ) أول من اعتنى بالتقديم والتأخير وأشار إلى دلالات بلاغية كتقديم الفاعل والمفعول للعناية والاهتمام[1]. ودلالات تتعلق بالصنعة الشعرية كالضرورة الشعرية التي قد يؤدي فيها التقديم والتأخير إلى قبح الكلام احياناً .

وقد تابع النحاة واللغويون سيبويه في آرائه وبعدما أصبحت البلاغة في القرن الخامس الهجري علما مستقلا أولى البلاغيون ظاهرة التقديم والتأخير اهتماما بالغا ولا سيما في عهد الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) الذي درس الظاهرة - مستفيداً من معناها النحوي - دراسة بلاغية مفصّلة وأعطى فيها كل حالة خصوصيتها المعنوية ، وقدمَّ دراسته على وفق منهج علمي دقيق .

إن دراسة التقديم والتأخير في البلاغة دراسة لأسلوب التركيب لا للتركيب نفسه. على الرغم من وجود التداخل بين بلاغة التركيب وأسلوبه وبديهي أن البلاغة تقيم مع الأسلوب علاقات وطيدة منذ زمن . فقد يتقلص الأسلوب أحيانا حتى لا يعدو أن يكون جزءا من نموذج التواصل البلاغي ، وينفصل أحيانا عن هذا النموذج ويتسع حتى يكاد يمثل البلاغة بعده بلاغة مختزلة . ويصدق مثل هذا القول على العلاقة بين البلاغة والأسلوب من جهة والشعرية من جهة أخرى .فالشعرية البلاغية تركز على المقومات البلاغية وعلى استعمالها ، في حين أن شعرية الأسلوب تعالج أدبية النص بعدها مجموعة من الخصائص الملازمة للغة الجمالية . وقد أبانت هذه الترابطات عبر التاريخ عن تناقضات عدة ، فنظرية الأسلوب الزاهدة في الأثر (التأثير) تتعارض مع البلاغة التي تسعى إلى الإقناع عن طريق الاحتجاج . (٢) الأمر الذي جعل الجرجاني ومن تابعه من البلاغيين يؤكدون على أهمية دراسة الأساليب البلاغية التي يظهر فيها الترابط بين أقسام التركيب، ومن أوضحها أسلوب التقديم والتأخير لما له من أثر في إبراز المعاني التي لا تظهر إلا من خلاله .

إذ يقول الجرجاني: ((هو باب كثير الفوائد جم المحاسن ، واسع التصرف بعيد الغاية لا يزال يفتر لك عن بديعة ويفضي بك إلى لطيفة ، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه ، ويلطف لديك موقعه ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ من مكانه إلى مكان آخر)) [٣] .

والتقديم عنده على وجهين : تقديم يقال : إنه على نية التأخير وذلك في كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه . مثل خبر المبتدأ إذا قدمته عليه والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولنا : منطلق زيد ، وضرب عمرا زيد ومعلوم أن (منطلق) و (عمرا) لم يخرجا عما كانا عليه . [٤]

((وتقديم لا على نية التأخير ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم الى حكم وتجعل له بابا غير بابه)) [٥] .

أما غرض التقديم فقد صرح به ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) بقوله : ((إن التقديم قد يكون لغرض مراعاة نظم الكلام وذلك أن يكون نظمه لا يحسن إلا بالتقديم وإذا أخر المقدم ذهب ذلك الحسن ، وهذا الوجه أبلغ و أوكد من الاختصاص)) [٦] .

وقد ذكر القزويني (ت هـ) أن المفعول به يتقدم على الفاعل ((لأن ذكرهُ أهم والعناية بهِ أتم ، فأتت تقدم المفعول به على الفاعل إذا كان اهتمامك منصبا على من وقع عليه فعل الفاعل لا الفاعل نفسه)).(٧)

وبما أن محور الكلام يرتكز على الرتبة (الترتيب) فلابد من أن يمر هذا البحث في مجالين :

الأول : مجال حرية الرتبة حرية مطلقة .

الثاني : مجال الرتبة غير المحفوظة .

أما الرتبة المحفوظة فهي من اختصاص النحاة لأن هذه الرتبة لو اختلت لاختل التركيب بسببها ومن هنا تكون الرتبة المحفوظة قرينة لفظية تحدد معنى الأبواب المرتبة بحسبها ومن الرتب المحفوظة في التركيب العربي : [٨]

١. أن يتقدم الموصول على الصلة والفعل على الفاعل .
٢. أن يتقدم الموصوف على الصفة .
٣. أن يتأخر البيان عن المبين .
٤. أن يتأخر المعطوف بالنسق عن المعطوف عليه .
٥. أن يتأخر التوكيد عن المؤكد .
٦. أن يتأخر البدل عن المبدل منه .
٧. أن يتأخر التمييز عن الفعل .
٨. صدارة الأدوات في أساليب الشرط والاستفهام والعطف والتخصيص ونحوها .

ويرى الدكتور تمام حسان ان هذه الرتبة (المحفوظة) هي التي دعت النحاة إلى صياغة عبارتهم الشهيرة: ((لا يعمل ما بعدها فيما قبلها)) [٩] .

((ومن الرتب المحفوظة تقدم حرف الجر على المجرور وحرف العطف على المعطوف وأداة الاستثناء على المستثنى وحرف القسم على المقسم به و واو المعية على المفعول معه والمضاف على المستثنى وحرف القسم على المقسم به)) [١٠] .

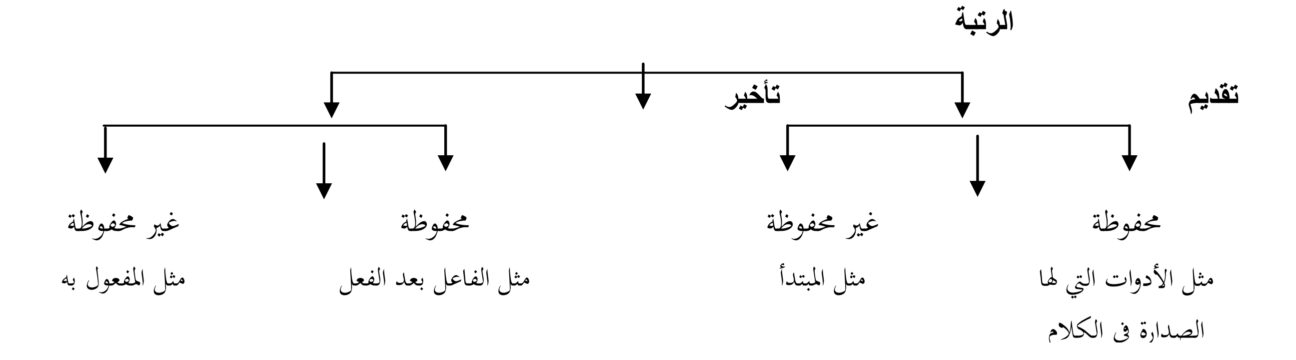
أما الرتب غير المحفوظة في التركيب فهي رتبة المبتدأ والخبر ورتبة الفاعل والمفعول ورتبة الضمير والعائد عليه ورتبة الفاعل والتمييز بعد نعم ، ورتبة الحال وصاحبه ورتبة المفعول به والفعل [١١] .

((فأما تقديم المفعول به على الفاعل وعلى الفعل إذا كان الفعل متصرفا فجائز واعني بمتصرف أن يقال منه فعل يفعل فهو فاعل كضرب يضرب وهو ضارب وذلك اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل حكمه حكم الفعل)) [١٢] .

إما إذا خيف التباس احدهما بالآخر أو خفي الإعراب فيهما ولم توجد قرينة تبين الفاعل من المفعول كـ (ضرب موسى عيسى) فيجب حينئذ تقديم الفاعل على المفعول وهذا هو مذهب الجمهور (١٣) .

ويرى ابن جني (ت٣٩٠هـ) أن الأمر في كثرة تقديم المفعول به على الفاعل في القرآن الكريم وفصيح الكلام متعالم غير مستكره فلما كثر وشاع تقديم المفعول به على الفاعل كان الوضع له حتى انه إذا أخر فموضعه التقديم (١٤) .

ويرى السيوطي ت (٩١١ هـ) أن الأصل في المفعول به التاخرعن الفعل والفاعل وقد يقدم على الفاعل جوازا ووجوبا ... وقد يقدم على الفعل جوازا نحو قوله تعالى :((فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة)) (الأعراف / ٣٠)وقوله تعالى : ((ففريقا كذبوا وفريقا يقتلون)) (المائدة / ٧٠) . (١٥) و رأي ابن جني السابق يندرج في ضمن الوصف وهو اقرب إلى الواقع من غيره ؛لأن البحث الوصفي يقتضي أن يحكم على صحة القواعد في الاستعمال الذي يتجلى في النصوص الإبداعية وكثرتها على السنة الناطقين بهذه اللغة أو تلك . وقد لخص الدكتور تمام حسان ترتيب عناصر الكلام من حيث الرتبة بحسب الاطراد في الاستعمال على الشكل الآتي : [١٦]



وينقسم المفعول به في التقديم والتأخير تبعا للاطراد على ثلاثة أقسام : (١٧)

١. مفعول يجب تقديمه ولا يجوز تأخيره وهو الاستفهام والشرط وضمير النصب بالفعل إذا ظهر الفاعل وكذلك المفعول المنفصل إذا لم يكن مفعولا.
٢. مفعول يجب تأخيره ولا يجوز تقديمه وهو كل مفعول يكون فاعله استفهاماً أو شرطاً أو مقصوراً .
٣. مفعول يجوز تقديمه ، وهو ما عدا ما ذكر .

المقتضيات الصوتية للتقديم والتأخير :

يسهم التقديم والتأخير في بناء النسق الموسيقي للجملة العربية وكل ما اتصل بالواقع الحسي في الكلام من المقتضيات الصوتية والكلام لا يرسله اللسان إلا ليسمع ، ولا تقيده الكتابة إلا ليقرأ فيسمع ، قد تقرأه العين وحدها ولا يجهر به لسان ، ولكنه لا يصل الى المدارك إلا بعد تصور جرسه وذلك لأن الأصوات هي المظاهر الأولى للأحداث اللغوية .

ولم يعد شغف العرب منحصرا في موسيقى الألفاظ وجمال وقعها وحلاوة نغمها بل تعدى شغفهم واهتمامهم إلى العبارات التي تؤلف نغما موسيقيا تطرب له الأذن وتقبل عليه النفس واتبعوا في ذلك سبلا مختلفة وطرقا شتى لتحقيق ما يرجونه .

وقد تنبه النقاد العرب إلى أن الإيقاع الموسيقي قد ينجم عن التقديم والتأخير وأدركوا أن ذلك وسيلة من الوسائل التي يلجأ إليها الفنان ليكسب نصّه روعة وإيقاعا وجاذبية تتحرك لها النفوس ، ويكون تحقيق ذلك بوضع اللفظة في المكان المناسب بحيث تلتحم الكلمة بالأخرى ليكسب الكلام بعضه بعضا قيما جمالية [١٨] .

والذي يطالع شعر المتنبي يجد هذه الظاهرة واضحة جدا في شعره إذ استعمل هذا الباب استعمالات مختلفة ، اخترت منها تقديمه المفعول به على الفاعل في نماذج من شعره كان المفعول به فيها ظاهرا إذ إنه وظف هذه الظاهرة خدمة للمعنى لاسيما اذا ما قورنت بما ورد في شعر شعراء عصره كابي نوّاس وغيره .

النماذج التطبيقية :

قال المتنبي من قصيدة يمدح فيها أبا علي هارون بن عبد العزيز الاوراجي الكاتب وكان يذهب إلى التصوف : [١٩]

أَمِنَ اِزدِيارَكِ في الدُجى الرُقَباءُ
إِذ حَيثُ أَنتِ مِنَ الظَلامِ ضِياءُ

قَلَقُ المَليحَةِ وَهيَ مِسكٌ هَتكُها
وَمَسيرُها في اللَيلِ وَهيَ ذُكاءُ

أَسَفي عَلى أَسَفي الَّذي دَلَّهتِني
عَن عِلمِهِ فَبِهِ عَلَيَّ خَفاءُ

وَشَكِيَّتي فَقدُ السَقامِ لِأَنَّهُ
قَد كانَ لَمّا كانَ لي أَعضاءُ

أَنا صَخرَةُ الوادي إِذا ما زوحِمَت
وَإِذا نَطَقتُ فَإِنَّني الجَوزاءُ

وَإِذا خَفيتُ عَلى الغَبِيِّ فَعاذِرٌ
أَن لا تَراني مُقلَةٌ عَمياءُ

شِيَمُ اللَيالي أَن تُشَكِّكَ ناقَتي
صَدري بِها أَفضى أَمِ البَيداءُ

وَإِذا مُدِحتَ فَلا لِتَكسِبَ رِفعَةً
لِلشاكِرينَ عَلى الإِلَهِ ثَناءُ

وَإِذا مُطِرتَ فَلا لِأَنَّكَ مُجدِبٌ
يُسقى الخَصيبُ وَتُمطَرُ الدَأماءُ

لَم تَحكِ نائِلَكَ السَحابُ وَإِنَّما
حُمَّت بِهِ فَصَبيبُها الرُحَضاءُ

لَم تَلقَ هَذا الوَجهَ شَمسُ نَهارِنا
إِلّا بِوَجهٍ لَيسَ فيهِ حَياءُ

نجد في هذا الحشد من المتقابلات أسلوب التقديم يطفو على سطح النص بقوة في قوله : (امن ازديارك في الدجى الرقباء) فصاغ من بنية المصدر (افتعال) مفعولا يكاد ينفرد به . فدمج بين الحمولات الدلالية للبنية الصرفية (الازديار) وما تخبئ من دقة وترقب في زيارة المحبوبة في وقت الدجى وبين البنية التركيبية من خلال التجاوز في الرتبة للمفعول به الذي قدمه المتنبي ليلفت به نظر المتتبع نحو الاهتمام بموضوع الوصل الذي يستحيل مع هذا الضياء الفاضح ، وكان هذا البيت يغني عن باقي المقدمة او هو بمثابة الدليل للمدوح حتى إذا وصلنا إلى قوله : (لم تحك نائلك السحاب ...) نرى التقديم للمفعول به في هذا البيت - الذي هو الغاية من القصيدة - قد اكسب المعنى رونقا وجمالا وزاد التركيب قوة وتماسكا صوتيا ومعنويا نتيجة تقديم ((نائلك)) على ((السحاب)) فضلا عن تقديم الخبر في قوله ((فصبيبها)) فيكون معناه : إن السحابة لم تحك نائلك لأنها لا تقدر على ذلك لكثرة العطاء المتتابع من لدنك فأنه أكثر من مائها ، وإنما هو عرق حماها لحسدها لك فأورثها الحمى ، فما ترى من مائها إنما هو عرق حماها حسدا لك ، فالذي ينصب من مطرها ما هو إلا عرق [٢٠] .

ولعله أبلغ من قول أبي نوّاس : [٢١]

إِنَّ السَحابَ لَتَستَحيي إِذا نَظَرَت
إِلى نَداهُ فَقاسَتهُ بِما فيها

بسبب تقديم أبي الطيب ل (العطاء) فالتركيز كان على عطاء الملك لذلك قدم أما أبو نوّاس فقدم السحاب على الممدوح وهذا يجعل السامع لا يلتفت إلى من هو أرفع من السحابة في جودها .

قال أبو الطيب من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة وهي من باب الاعتذار : [٢٢]

أَجابَ دَمعي وَما الداعي سِوى طَلَلِ
دَعا فَلَبّاهُ قَبلَ الرَكبِ وَالإِبِلِ

ظَلِلتُ بَينَ أُصَيحابي أُكَفكِفُهُ
وَظَلَّ يَسفَحُ بَينَ العُذرِ وَالعَذَلِ

أَشكو النَوى وَلَهُم مِن عَبرَتي عَجَبٌ
كَذاكَ كُنتُ وَما أَشكو سِوى الكَلَلِ

وَالهَجرُ أَقتَلُ لي مِمّا أُراقِبُهُ
أَنا الغَريقُ فَما خَوفي مِنَ البَلَلِ

قَد ذُقتُ شِدَّةَ أَيّامي وَلَذَّتَها
فَما حَصَلتُ عَلى صابٍ وَلا عَسَلِ

وَقَد أَراني الشَبابُ الروحَ في بَدَني
وَقَد أَراني المَشيبُ الروحَ في بَدَلي
وَقَد طَرَقتُ فَتاةَ الحَيِّ مُرتَدِياً
بِصاحِبٍ غَيرِ عِزهاةٍ وَلا غَزِلٍ
فَباتَ بَينَ تَراقينا نُدَفِّعُهُ
وَلَيسَ يَعلَمُ بِالشَكوى وَلا القُبَلِ

استعمل المتنبي التقديم في أسلوب يكاد يكون منفردا به إذ إن الفعل ((أرى)) في قوله ((وقد أراني ...)) يتعدى إلى أكثر من مفعول فقدم المفعول به الأول على الثاني وذكر الفاعل بعده بعد ان كان مستترا وكرر ذلك في الشطر الثاني في أسلوب يدعو للتأمل . إذ وازن أبو الطيب بين المدح والرثاء في مقدمته ليبين مكانة الود بعد الجفاء من باب التعويض عن فقد الثقة فحاور الذات وقصد الآخر ولم يجد سوى تقديم الآخر الحاضر((الشباب)) وعطف الذات ((المشيب)) على الماضي وتجسيده بالمتحدث .

ويعضد ذلك المعنى ما جاء به أبو الفتح ابن جني (ت ٣٩٠ هـ) في تفسيره البيت إذ قال : ((قد ذهب قوم إلى أن المعنى انه كان شابا فلما ذهب الشباب رآه في غيره من الناس)) [٢٣] .

ونقله الواحدي وقال هو كقول الآخر : [٢٤]
من شاب قد مات وهو حيٌّ
يمشي على الأَرض مشي هالك

وقال أبن فورجة (ت هـ) : ((أحسن ما يحمل عليه البدل في هذا البيت الولد لأنه بدل الإنسان، إذ كان يشيب ، أو أن شيخوخة الأب [تجعل من ولده بدلا] وإذا مات ورثه فيكون بدله في ماله)) [٢٥] .

فيكون المعنى : صحبت الشباب مسرورا وأراني الروح يد القوة والجلادة والنهضة في بدني ثم صحبت الشيب مستكرها لصحبته فأراني الروح في بدلي بتغير أحوالي وعجزي عن النهوض والقيام بسرعة كما كنت أيام الشباب وصرت استعين بغيري يساعدني على أحوالي وكأني بهذا قد أراني الروح في بدني ، يريد القوة والنشاط الذي كنت افعله وحدي صرت احتاج فيه إلى مساعد ، وتلخيص المعنى : إن حقيقة أمور الإنسان أيام شبابه ثم تتبدل بالانتقال إلى مشيبه وكبره [٢٦] .

قال أبو الطيب من قصيدة يمدح فيها أبا العشائر الحسن بن علي بن الحسن بن الحسين بن حمدان العدوي : [٢٧]
لا تَحسَبوا رَبعَكُم وَلا طَلَلَه
أَوَّلَ حَيٍّ فِراقُكُم قَتَلَه
قَد تَلِفَت قَبلَهُ النُفوسُ بِكُم
وَأَكثَرَت في هَواكُمُ العَذَلَه
لَو سارَ ذاكَ الحَبيبُ عَن فَلَكٍ
ما رَضِيَ الشَمسَ بُرجُهُ بَدَلَه
أَنا اِبنُ مَن بَعضُهُ يَفوقُ أَبا ال
باحِثِ وَالنَجلُ بَعضُ مَن نَجَلَه
وَإِنَّما يَذكُرُ الجُدودَ لَهُم
مَن نَفَروهُ وَأَنفَدوا حِيَلَه
فَخراً لِعَضبٍ أَروحُ مُشتَمِلَه
وَسَمهَرِيٍّ أَروحُ مُعتَقِلَه
أَنا الَّذي بَيَّنَ الإِلَهُ بِهِ ال
أَقدارَ وَالمَرءُ حَيثُما جَعَلَه
جَوهَرَةٌ يَفرَحُ الكِرامُ بِها
وَغُصَّةٌ لا تُسيغُها السَفِلَه

لقد وازن الشاعر في الأبيات : الثالث والرابع والخامس بين تقديم الفاعل على الفعل وهو محل خلاف بين النحاة (٢٨) في قوله ((... من بعضه يفوق أبا الباحث ...)) وتقديمه المفعول على الفاعل في قوله :((... ما رضي الشمس برجه بدله)) وقوله : ((و إنما يذكر الجدود لهم من ...)) . لغاية في نفسه لا تكون إلا من خلال التقديم (وهي إثبات نسبه العلوي) إذ أراد : انه فوق أبي الذي يفتش عن نسبه إلا أن صفة الشعر لإقامة الوزن والمعنى المخصوص دفعته إلى هذا النسق ومثله : [٢٩]
قالت من أ نت على ذكر ، فقلت لها :
أنا التي أنت من أعدائها زعموا

ومعنى قول أبي الطيب : أنا فوق قوم يفتشون عن نسبي ، وأراد بـ (بعض) : الولد لأن الولد بعض الوالد وإنما يذكر الأجداد والآباء للمفاخرين من غلبوا بالفخر ولم يجد حيلة فافتخر بالآباء فيحتاج إلى الفخر بجدوده من لا فخر له ، ولا فضيلة في نفسه ، فيحتاج إلى فضيلة آبائه [٣٠] ، ولأنه أخفى نسبه افتخر بنفسه دون نسبه مما حدا به أن وظف التقديم في توليد انزياحات معنوية يكشفها الإمعان في التركيب وأسلوبه .

قال أبو الطيب في مدح كافور وانشده إياها في شوال سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وهي آخر ما انشده ولم يلقه بعدها : [٣١]
مُنىً كُنَّ لي أَنَّ البَياضَ خِضابُ
فَيَخفى بِتَبييضِ القُرونِ شَبابُ
لَيالِيَ عِندَ البيضِ فَودايَ فِتنَةٌ
وَفَخرٌ وَذاكَ الفَخرُ عِندِيَ عابُ
فَكَيفَ أَذُمُّ اليَومَ ما كُنتُ أَشتَهي
وَأَدعو بِما أَشكوهُ حينَ أُجابُ
وَفي الجِسمِ نَفسٌ لا تَشيبُ بِشَيبِهِ
وَلَو أَنَّ ما في الوَجهِ مِنهُ حِرابُ
وَإِنّي لَنَجمٌ تَهتَدي بِيَ صُحبَتي
إِذا حالَ مِن دونِ النُجومِ سَحابُ
غَنِيٌّ عَنِ الأَوطانِ لا يَستَفِزُّني
إِلى بَلَدٍ سافَرتُ عَنهُ إِيابُ
وَأَصدى فَلا أُبدي إِلى الماءِ حاجَةً
وَلِلشَمسِ فَوقَ اليَعمُلاتِ لُعابُ
وَلِلسِرِّ مِنّي مَوضِعٌ لا يَنالُهُ
نَديمٌ وَلا يُفضي إِلَيهِ شَرابُ
وَلِلخَودِ مِنّي ساعَةٌ ثُمَّ بَينَنا
فَلاةٌ إِلى غَيرِ اللِقاءِ تُجابُ
تَرَكنا لِأَطرافِ القَنا كُلَّ شَهوَةٍ
فَلَيسَ لَنا إِلّا بِهِنَّ لِعابُ
وَبَحرٌ أَبو المِسكِ الخِضَمُّ الَّذي لَهُ
عَلى كُلِّ بَحرٍ زَخرَةٌ وَعُبابُ
وَغالَبَهُ الأَعداءُ ثُمَّ عَنَوا لَهُ
كَما غالَبَت بيضَ السُيوفِ رِقابُ
وَأَكثَرُ ما تَلقى أَبا المِسكِ بِذلَةً

إِذا لَم تَصُن إِلّا الحَديدَ ثِيابُ

وَأَوسَعُ ما تَلقاهُ صَدراً وَخَلفَةً
رِماءٌ وَطَعنٌ وَالأَمامَ ضِرابُ

وَأَنفَذُ ما تَلقاهُ حُكماً إِذا قَضى
قَضاءً مُلوكُ الأَرضِ مِنهُ غِضابُ

يَقودُ إِلَيهِ طاعَةَ الناسِ فَضلُهُ
وَلَو لَم يَقُدها نائِلٌ وَعِقابُ

أَيا أَسَداً في جِسمِهِ روحُ ضَيغَمٍ
وَكَم أُسُدٍ أَرواحُهُنَّ كِلابُ

وَيا آخِذاً مِن دَهرِهِ حَقَّ نَفسِهِ
وَمِثلُكَ يُعطى حَقَّهُ وَيُهابُ

لَنا عِندَ هَذا الدَهرِ حَقٌّ يَلُطُّهُ
وَقَد قَلَّ إِعتابٌ وَطالَ عِتابُ

إن معنى هذه القصيدة يدور في فلك الوزارة الموعودة التي طمح أبو الطيب لنيلها وقد طال أوانها حتى بان الكبر عليه وشابت قرونه وأراد أن يبين مكانته وهمته في الإمارة بتوظيف أسلوبي أفاد به من ظاهرة التقديم والفصل في قوله : ((وللسر مني موضع ...)) وهو بيت القصيد إذ فصل بين الفاعل والفعل بالجار والمجرور وقدم شبه الجملة التي حلت محل المفعول به في قوله ((... يفضي إليه – شراب)) . ليريد به معنى هو انه يكتم السر فيضعه حيث لا يبلغه القديم ولا يصل إليه الشراب رغم تغلغله في البدن (٣٢) .

وذلك أن الرجل إذا سكر أذاع ما في قلبه من السر فيقول أنا لا أسكر من الخمر على وجه يزول به عقلي وقيل : أراد : أن الخمر لا تصل إلى السر مع أن الخمر تجري مع الإنسان مجرى الدم فتصل إلى كل موضع (٣٣) .

ولعل تقديم السر في بيت أبي الطيب جعله ابلغ من قول الصيرفي : (٣٤)

وَلَمّا شَرِبناها وَدَبَّ دَبيبُها
وَأَطمَعَني الساقي بِوَعدٍ بِهِ يَفي

لَهَوتُ بِحَسوِ الراحِ حَتّى إِذا اِنتَهَت
إِلى مَوضِعِ الأَسرارِ قُلتُ لَها قِفي

إذ قدم الخمرة على السر.

ومثله فعل في قوله : ((.. فلاة – إلى غير اللقاء – تجاب)) ، إذ فصل بين الفاعل والفعل بالجار مع ما أضيف له وقدم الفاعل على الفعل لأنه كان يريد : أنه يصحب المرأة الحسناء الناعمة مدة يسيرة ثم يسافر عنها بقطع الفلاة إلى غيرها لا إليها (٣٥) . والذي يتأمل البيتين الثامن والتاسع يجد فيهما قصد الشاعر في حشد التقابلات المترادفة بين :

١. كتمان السر (موضع ثقة) // موضع ثقة وزراته البقاء (الوصل) // الرحيل (الهجر) .

غير أن التقابل يكاد ينزاح عن نقطة الانتصاف في الثاني إذ إن قوله : ((ثم بيننا)) ترجع إلى مصدر الشطر الثاني ((فلاة إلى غير اللقاء تجاب)) لا الأول مما يجعل الوصل والهجر بالرحيل كتلة واحدة درج الشاعر والآخر على اعتبارها مما يؤدي إلى صعوبة امتلاك الشاعر من قبل امرأة ويعزز هذه الصفة الانزياحية بالحب للخدام والطمع والغرور وضياع الوفاء والوصل .

وقد ذكر الفلاة مثلا على معنى ما يقال بيني وبين فلان مسافة بعيدة في امتناع الوصول إليه (٣٦) .

أما قوله : ((يقود إليه طاعة الناس فضله ..)) الأصل فيه : ((يقود فضله طاعة الناس إليه)) .. فقدم جملة الجار والمجرور وقدم المفعول به على الفاعل لبيان منزلة الممدوح (كافور) ؛ حتى يصبح المعنى : لو لم يطعه الناس رغبة ورهبة لأطاعوه محبة ، بما فيه من الفضل ، لأنهم يطيعونه لاستحقاقه الطاعة لفضله ، لا لرجاء جوده ولا خوف عقابه (٣٧) .

وبالتالي فالتبعية لازمة لزوما واجبا بالفصل أو بالسيف والعقاب كما يوضحها الشطر الثاني :

....

ولو لم يقد – ها – نائل وعقاب

وهو مثل قوله: (٣٨)

رَأَيتُكَ لَو لَم يَقتَضِ الطَعنُ في الوَغى
إِلَيكَ اِنقِياداً لَاِقتَضَتهُ الشَمائِلُ

والمعنى : إن لم تطعك الناس رهبة ، أطاعوك حبا ، فلو لم يقتض الطعن في الحرب انقياد أعدائك لك ، وخضوعهم لأمرك ، وحاولوا مدافعتك ببالغ جهدهم ، وراموا ذلك بظاهر فعلهم ، لاقتضت انقيادهم لك شمائلك ، ولقصرت على ذلك طبائعهم لان جبلتهم توجب خضوعهم لطاعتك ، وأنفسهم تلزم الاعتراف لرياستك.

قال أبو الطيب معاتبا : (٣٩)

بِمَ التَعَلُّلُ لا أَهلٌ وَلا وَطَنُ
وَلا نَديمٌ وَلا كَأسٌ وَلا سَكَنُ

أُريدُ مِن زَمَني ذا أَن يُبَلِّغَني
ما لَيسَ يَبلُغُهُ مِن نَفسِهِ الزَمَنُ

لا تَلقَ دَهرَكَ إِلّا غَيرَ مُكتَرِثٍ
مادامَ يَصحَبُ فيهِ روحَكَ البَدَنُ

فَما يَدومُ سُرورٌ ما سُرِرتَ بِهِ
وَلا يَرُدُّ عَلَيكَ الفائِتَ الحَزَنُ

مِمّا أَضَرَّ بِأَهلِ العِشقِ أَنَّهُمُ
هَوُوا وَما عَرَفوا الدُنيا وَما فَطِنوا

تَفنى عُيونُهُمُ دَمعاً وَأَنفُسُهُم
في إِثرِ كُلِّ قَبيحٍ وَجهُهُ حَسَنُ

ما كُلُّ ما يَتَمَنّى المَرءُ يُدرِكُهُ
تَجري الرِياحُ بِما لا تَشتَهي السُفُنُ

عندما نعي أبو الطيب في مجلس سيف الدولة قال هذه القصيدة ولم ينشدها كافورا وبين عتابه ويبدو أن حكمة القول تتجلى في البيتين الثالث والرابع وقد أفاد أبو الطيب من التقديم في صياغة نسيجه الأسلوبي فقدم المفعول به على الفاعل في عجزي البيتين لسببين هما النسق الموسيقي للحفاظ على القافية والوزن والتأكيد على محور المثل وهو ((الروح ، والفائت)) ؛ لأنه كان يقصد : أنه ما دمت حيا فلا تبالي بالزمان وصروفه ونوائبه فإنها تزول وليست دائمة والذي فات فلا عوض منه هو (الروح) . ((وهذا من كلام الحكيم أيام الحياة لا خوف فيها كما أن أيام المصائب لا بقاء فيها)) (٤٠) .

((والسرور وهو الفرح لا يدوم ولابد له من انقضاء وإذا حزنت على فائت تعبت ، ولا يرده عليك حزنك ، وهو من كلام الحكيم : الأيام لا تديم الفرح ولا الترح والأسف على الماضي يضيع العقل)) (٤١) .
وهذا المعنى لا يمكن فهمه بصورة دقيقة كهذه الا من خلال تقديم المخورين اللذين ساقهما ابو الطيب اذ اصبح المعنى بهما اتم اذا ما قدما على الفاعل وليس النسق الموسيقي او الضرورة وحدهما السبب من التقديم .

الخاتمة :

ظاهرة التقديم والتأخير في العربية تكاد تكون ظاهرة بلاغية أسلوبية أكثر مما هي نحوية لان دراسة التقديم والتأخير دراسة لأسلوب التركيب لا للتركيب نفسه على الرغم من وجود بعض الفويرقات في ركام المفاهيم الخاصة بالأسلوب أو البلاغة .

اختلف النحاة في جواز تقديم المفعول به ووجوبه على فاعله وعدوه من باب الضرورات والراجح من أقوالهم ما ذهب إليه ابن جني من انه متعالم غير مستكره في القران الكريم وفصيح الكلام .

إن أبا الطيب قد أفاد من ظاهرة التقديم والتأخير ووظفها في صناعة المعنى ، وقد اقتصر البحث على تقديم المفعول به على الفاعل لأسباب منها صوتية كالتلاؤم مع الوزن الشعري وأخرى معنوية لا تستحصل بعض المعاني إلا من خلال هذا الأسلوب البلاغي بقصدية تامة من المنشئ في حشد المتقابلات عن طريق التقديم والتصرف بالرتبة غير المحفوظة لتوليد الشعرية اللازمة لبناء الأسلوب اللافت أو ما يسمى ببيت القصيد فضلا عن أنواع التقديم الأخرى التي وردت في سياق البحث وتمت الإشارة إليها .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

الهوامش

(١) ينظر:البلاغة والأسلوبية ، هنريش بليت :١٩ .
(٢) ينظر: الكتاب: ١٢٧/٢ – ١٢٨ .
(٣) دلائل الإعجاز : ٧٦ – ٧٧ .
(٤) ينظر : دلائل الإعجاز : ٧٧ .
(٥) دلائل الإعجاز : ٧٧ .
(٦) المثل السائر : ٢ / ٢٤٠ .
(٧) ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني :٢٠٧/١.
(٨) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها : ٢٠٧ .
(٩) اللغة العربية معناها ومبناها : ٢٠٦ .
(١٠) ينظر : المصدر السابق / ٢٠٧ .
(١١) الأصول في النحو:لابن السراج:٢٢٨/٢.
(١٢) ينظر شرح ابن عقيل:٩٩/٢.
(١٣) ينظر :الخصائص:٢٩٧/١ .
(١٤) همع الهوامع: ٨/٢.
(١٥) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها : ٢٠٧ .
(١٦) ينظر : كشف المشكل في النحو :٣٠٠،٣٠١
(١٧) ينظر : التقديم والتأخير في القرآن الكريم : ١٥٢ .
(١٨) ديوانه : ١٣٢/١ .
(١٩) التبيان في شرح الديوان : أبو البقاء العكبري : ١ / ٣٠ – ٣١ ،والعرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب للشيخ ناصيف اليازجي : ١٤٨.
(٢٠) ديوانه :
(٢١) ديوانه : ٢ / ١٤٥ .
(٢٢) التبيان : ٧٧/٣٠،وينظر: الموضح للتبريزي ١٤٣/٤.
(٢٣) التبيان : ٣ / ٧٨ .
(٢٤) الفتح على ابي الفتح لابن فورجة: ٢١٨.
(٢٥) ينظر : التبيان : ٣ / ٧٨ .
(٢٦) ديوانه : ٢٧٢ .
(٢٧) ينظر المغني :٦٣٩/١.
(٢٨) التبيان : ٢٦٧/٣٠ .
(٢٩) ينظر : التبيان : ٣ / ٢٦٧ ، والعرف الطيب لليازجي : ٢٧٤.
(٣٠) ديوانه : ١ / ٢٢٤ .
(٣١) ينظر معجز احمد لأبي العلاء المعري:١٥٠/٤.
(٣٢) ينظر : التبيان : ١ / ١٩٢ .
(٣٣) ديوانه:
(٣٤) ينظر : التبيان : ١٩٣/١ .
(٣٥) ينظر :معجز احمد ١٥٠/٤.
(٣٦) ديوانه : ١ / ٢٤٤ .
(٣٧) ديوانه: ٣/ ١٢٢.
(٣٨) ينظر : التبيان : ١/ ١٩٥ .
(٣٩) التبيان : ٤ / ٢٣٤ .
(٤٠) التبيان : ٤ / ٢٣٤ .

المصادر :

١. الأصول في النحو ، لأبي بكر محمد بن سهل السراج النحوي البغدادي (ت ٣١٦هـ) ، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي ، مطبعة النعمان ، النجف الأشرف ١٩٧٣ م.
٢. الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني (ت هـ)، تنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب ، ط٣ ، ١٩٨٩ م .
٣. البلاغة والأسلوبية ، نموذج سيميائي للتحليل ، هنريش بليت ، ترجمة الدكتور محمد العمري ، افريقيا الشرق ط/١ /بيروت لبنان ١٩٩٩م
٤. التبيان في شرح الديوان ، لأبي البقاء الكعبري (ت هـ) ، تحقيق مصطفى السقا ، ابراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شلبي ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

التقديم والتأخير في القرآن الكريم ، أحمد حميد عيسى العامري ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٩ م .
http://thiqaruni.org/arabic/53.pdf

٥. الخصائص ، صنعة أبي الفتح عثمان ابن جني(ت ٣٩٠ هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / الطبعة الرابعة/ ١٩٩٠ م.
٦. دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني (ت هـ) ، تحقيق : عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ م .
٧. ديوان أبي الطيب المتنبي ، شرح البرقوقي (ت هـ) ، تحقيق : عمر فاروق الطباع ، دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ، (د. ت) .
٨. ديوان أبي نوّاس ، دار صادر بيروت ، ١٩٨٦
٩. ديوان الصيرفي ،
١٠. شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك دار الفكر بيروت .

العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ، الشيخ ناصيف اليازجي ، تقديم الدكتور عمر فاروق الطباع دار القلم للطباعة والنشر ، بيروت لبنان
http://thiqaruni.org/arabic/78.pdf

الفتح على أبي الفتح تأليف محمد بن احمد بن فورجة المولود ٤٠٠ هـ ، تحقيق عبد الكريم الدجيلي، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية/ بغداد ١٩٧٤م.
http://thiqaruni.org/arabic/27.pdf

١١. الكتاب ، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ، سيبويه ، (ت ١٨٠ هـ)، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت ، (د.ت).
١٢. كشف المشكل في النحو : لعلي بن سليمان الحيدرة اليمني (ت هـ)، تحقيق : د. هادي عطية مطر ، ط١ ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٨٤ .

اللغة العربية معناها ومبناها ، د. تمام حسان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٤ م ، ط٤ .
http://thiqaruni.org/arabic/38.pdf

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، ابن الأثير ، تحقيق أحمد الحوفي بدوي طبانة ، دار الرفاعي ، الرياض ، ط٢ ، ١٩٨٣ م . http://thiqaruni.org/arabic/35.pdf

١٣. مغني اللبيب عن كتب الاعاريب ، ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١ هـ)، حققه وفصله وضبط غرائبه محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط ، مطبعة المدني، القاهرة،(د. ت.)
١٤. الموضح في شعر أبي الطيب تصنيف أبي زكريا بن علي التبريزي (ت٥٠٢هـ) الجزء الرابع دراسة وتحقيق د. خلف رشيد نعمان ، دار الشؤون الثقافية ،بغداد ٢٠٠٤م
١٥. همع الهوامع في شرح الجوامع ، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) الأجزاء (٢- ٦) تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية، الكويت ، ١٩٨٠ م.

دعاء ذي النون

{فنادى في الظلمات أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين}

" دراسة تحليلية "

د . علي ناصر مطلك /كلية الاداب - جامعة ذي قار

مقدمة

الحمد لله مجيب دعوة المضطرين ومفرج كرب المكروبين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث لرحمة العباد واله الامجاد وصحبه الانجاب.

ان القران الكريم حافل بأدعية الانبياء "عليهم السلام" وهم يمثلون القمة في الاخلاص لله تبارك وتعالى ، وكانت تراودني فكرة ان اكتب شيا عن دعاء من ادعية الانبياء"عليهم السلام" ففكرت في اختيار الدعاء ، فوقع اختياري على دعاء يونس "عليه السلام "لما يحمل من قمة الربوبية والالوهية والتذلل لله "عز وجل" ، فدرست هذا الدعاء المبارك دراسة تحليلية ، وجعلت البحث مكونا من مقدمة وستة مباحث وخاتمة فتكلمت في المبحث الاول عن معاني الالفاظ في الدعاء اليونسي ، وذكرت في المبحث الثاني وجوه الاعراب في الدعاء ، وفي المبحث الثالث تكلمت عن وجوه القراءات الواردة وتاثيرها على المعاني ، وفي المبحث الرابع فسرت الدعاء تفصيلا ، وفي المبحث الخامس ذكرت اللطائف والوقفات البلاغية في الدعاء اليونسي ، وفي المبحث السادس ذكرت الاشارات في الدعاء تشبهاً بأهل العرفان ، ثم ختمت البحث بخاتمة وذكرت فيها ابرز ما توصلت اليه في جولتي في الدعاء ، ثم ذكرت الهوامش ، ثم قائمة باسماء المصادر والمراجع التي استقيت منها .

والله اسأل إن أكون قد وفقت في عملي ، والله من وراء القصد والحمد لله رب العالمين .

المبحث الأول // معاني الألفاظ في الدعاء اليونسي

غمَّ: تقول غممتُه إذا غطيته فانغم ، غم يومنا بالفتح ، فهو يوم غمٌّ ، إذا يأخذ بالنفس من شدة الحر ، والغم واحد الغموم ، والغمام السحاب ، واحده غمامة١ ، ويقال غمَّه الشيء غمًّا من باب قتل : غطاه ومنه قيل : للحزن غمَّ لانه يغطي السرور والحلم ، وهو في غمة ، أي : حيرة ولبس ، والجمع غمُم ، ومنه الغمام لكونه ساتراً لضوء الشمس[i] والفرق بين الغم والحزن هو ان الحزن خلاف السرور[ii] ، والحزن هو حالة انقباض في القلب ، كما أن السرور حالة انبساط [iii].

النجاة : الخلاص ، والتناجي التحدث بالسر ، والنجوة من الارض ما ارتفع منها ، وقد يكنى بالنجوة عن الغائط ، والنجي القريب ومنه قوله تعالى { وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيّاً }[١] ، والمناجاة : الحديث بين اثنين او اكثر من ذلك [٢] .

المبحث الثاني //الإعراب

فنادى : الفاء تدعى هذه بالفصيحة[٣] ، و(نادى) معطوفة على (ظن) في قوله تعالى: (فظن أن لن نقدر عليه)[٤][٥]

في الظلمات : متعلقة بحال من فاعل "نادى"

ان : مخففة من الثقيلة ، واسمها ضمير الشان محذوفاً ، وخبرها جملة {لا اله الا انت} ، ويجوز ان تكون مفسِّرة ؛ لان النداء فيه معنى القول دون حروفه [٦] .

سبحانك : مفعول مطلق منصوب بفعل محذوف والجملة حالية .

اني : ان واسمها ، والجملة تعليلية [٧] .

كنت من الظالمين : خبر لـ(انّ)

و{من الظالمين} في محل نصب خبر كنت

فاستجبنا : عطف على ما تقدم

(له) : متعلقة بـ(استجبنا) .

(من الغم) : متعلقة بـ(نجيناه) .

(كذلك) : متعلق بمحذوف مفعول مطلق ، عامله " نُنْجي " ، ويجوز ان تكون الكاف اسما بمعنى "مثل" في محل نصب مفعول مطلق نائب عن المصدر ، فهو صفته[٨] .

المبحث الثالث //وجوه القراءات الواردة في الدعاء وتاثيرها على المعاني .

قوله تعالى :(نُنْجي) الجمهور على قراءة النونين وتخفيف الجيم ، واختلف في ذلك ، فابن عامر وابو بكر بحذف احد النونين وتشديد الجيم أي :نُجَّي ، واختارها ابو عبيد لموافقة المصاحف ، وقد طعن فيها لمنع الادغام في المشدد ، واجيب عنه باجوبة ، احسنها كما في الدر : ان الاصل ننجي بنونين ، مضمومة فمفتوحة مع تشديد الجيم ، فاستثقل توالي المثلين ، فحذفت الثانية كما حذفت في {ونزل الملائكة تنزيلاً}[٩]، والباقون بضم النون الاولى وسكون النون الثانية وتخفيف الجيم من انجي[١٠] .

وذكر العكبري ان الجمهور على الجمع بين النونين ، وتخفيف الجيم ويقرا "ننجي" بنون واحدة وتشديد الجيم ، وفيه ثلاثة اوجه :- احدها انه فعل ماضٍ وسكن الياء إيثارا للتخفيف ، والقائم مقام الفاعل المصدر ، أي : نجي النجاء ، وهذا الوجه ضعيف من وجهين احدهما تسكين اخر الماضي والثاني اقامة المصدر مقام الفاعل مع وجود المفعول الصحيح ، ومن المعلوم انه لا ينيب المصدر والظرف والجار والمجرور عن الفاعل الا مع فقد المفعول ، فان وجد المفعول فهو مقدم على غيره في النيابة ، والوجه الثاني {نجي} فعل مستقبل أي : فعل مضارع ، قلبت منه النون الثانية جيما وأدغمت ، وهذا الوجه ايضا ضعيف ، والذي يبدو ان ضعف هذا الوجه للبعد بين مخرج النون وهو طرف اللسان ، والجيم الذي هو من وسط اللسان ، ويسمى الحرف الشجري لخروجه من شجرة اللسان ، فبينهما بعد في المخرج ، فكيف قلبت ؟ والوجه الثالث : ان اصله {نُنَجي} بفتح النون الثانية ولكنها حذفت كما حذفت التاء الثانية في {تَظاهرون}[١١] وهذا ضعيف ايضا لوجهين :احدهما ان النون الثانية اصل ، وهي فاء الكلمة ، فحذفها بعيد جدا ، لان الاصلي هو الذي يثبت في جميع التصاريف ، بخلاف الزائد الذي هو عكسه ، والثاني : ان حركة النون الثانية غير حركة النون الاولى ، فلا يستثقل الجمع بينهما ، بخلاف قوله تعالى : {تظاهرون} الا ترى انك لو قلت {تتَحامى المظالم } لم يسع حذف التاء الثانية ، وذلك للاختلاف بين الحركتين.[١٢]

فقوله تعالى {وكذلك نُنْجي المؤمنين} بنون واحدة لانها في المصحف كذا ، وتكلم النحويون في هذا ، فقال بعضهم : هو لحن لانه نصب اسم ما لم يسم فاعله ، وكان ابو اسحاق يذهب الى هذا القول ، قال ابو اسحاق : (هذا خطا لا يجوز ضُرِب زيداً) ، المعنى الضرب زيدا ، لانه لا فائدة فيه ، اذا كان ضربَ يدل على الضرب ، ولابي عبيدة قول اخر ، وهو انه ادغم النون في الجيم ، وهذا القول لا يجوز عند احد من النحويين علمناه لبعد النون من الجيم فلا تدغم فيها[١٣] ، فـ ((ننجي المؤمنين)) القراء يقرءونها بنونين وكتابها بنون واحدة ، وذلك ان النون الاولى متحركة ، والثانية ساكنة ، فلا تظهر الساكنة على اللسان ، فلما خفيت حذفت ، وقد قرا عاصم ({نُجي} بنون واحدة ، ونصب {المؤمنين} كانه احتمل اللحن ، ولا نعلم لها جهة الا تلك ،لان ما لم يسم فاعله اذا خلا باسم رفعه الا ان يكون اضمر المصدر في {نجَّي} فنوي به الرفع ، ونصب {المؤمنين} فيكون كقولك: ضربَ الضرب زيداً، ثم تكني عن الضرب ، فتقول: ضرب زيداً، وكذلك نجَّي النجاء المؤمنين.[١٤]

قال ابن عاشور : ((اعلم ان كلمة "ننجي" كتبت في المصاحف بنون واحدة ، كما كتبت بنون واحدة في قوله تعالى في سورة يوسف "عليه السلام" {فنجي من نشاء}[١٥] ، ووجه ابو علي هذا الرسم بان النون الثانية لما كانت ساكنة ، وكان

وقوع الجيم بعدها يقتضي إخفاءها ، لان النون الساكنة تخفى مع الاحرف الشجرية ، وهي (الجيم – الشين – الضاد) فلما اخفيت حذفت في النطق ، فشابه اخفاؤها حالة الاعجام ، فحذفها كاتب المصحف في الخط لخفاء النطق بها في اللفظ ، أي كما حذفوا نون (إنْ) مع (لا) في نحو (الا تفعلوه) من حيث انها تدغم في اللام ، وقرا جمهور القراء باثبات النونين في النطق ، فيكون حذف احدى النونين في الخط مجرد تنبيه على اعتبار من اعتبارات الاداء ، وقرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم بنون واحدة وبتشديد الجيم على اعتبار ادغام النون في الجيم كما تدغم في اللام والراء ، وانكر ذلك عليهما ابو حاتم والزجاج ، وقالا :هو لحن ، ووجه ابو عبيد والفراء وثعلب قراءاتهما بان {نجي} سكنت ياءها ، ولم تحرك على لغة من يقول بقيْ ورضيْ ، فيسكن الياء ، كما في قراءة الحسن {وذروا ما بقيْ من الربا}[١٦] بتسكين ياء (بقي) ، وعن ابي عبيد والقتبي ان النون الثانية ادغمت في الجيم ، ووجه ابن جني متابعا للاخفش الصغير بان اصل هذه القراءة {ننجي} بفتح النون الثانية وتشديد الجيم فحذفت النون الثانية لتوالي المثلين ، فصار {نُجي} ،وعن بعض النحاة تاويل هذه القراءة بان {نُجِّي} فعل مضي مبني للمجهول ، وان نائب الفاعل ضمير يعود الى النجاء الماخوذ من الفعل ، او الماخوذ من اسم الاشارة في قوله {وكذلك} ، وانتصب {المؤمنين } على المفعول به على راي من يجوِّز انابة المصدر مع وجود المفعول به ، كما في قراءة ابي جعفر {ليجزى} بفتح الزاي { قَوْماً بِما كَانُوا يَكْسِبُونَ }[١٧] بتقدير، ليجزى الجزاء قوما . وقال الزمخشري في الكشاف : " ان هذا التوجيه بارد التعسف")) [١٨]

وقد ذكر صاحب مشكل القران في هذه الاية الكريمة اقوال القراء فيها ، فقد قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم بنون واحدة وجيم مشددة ، وكان يجب ان يفتح الياء ، لانه فعل ماض لم يسم فاعله ، ويجب ان ترفع {المؤمنين} على هذه القراءة ، لانه مفعول لم يسم فاعله ، وفعل ماض لم يسم فاعله ، ولكن اتى على اضمار المصدر ، اقامه مقام الفاعل ، وهو بعيد ؛ لان المفعول اولى بان يقوم مقام الفاعل ، وانما يقوم المصدر مقام الفاعل عند عدم المفعول به ، او عند المفعول به ، او عند اشتغال المفعول به بحرف الجر ، نحو قيم سير بزيد ، فاما الياء فاسكنها في موضع الفتح كما يسكنها في موضع الرفع ، وهو بعيد ايضا ، انما يجوز في الشعر ، وقال ابو عبيدة كما في تفسير القرطبي: ان "نجي" ليس هو في هذه القراءة فعل سمي فاعله ، وانما ادغم النون الثانية في الجيم" [١٩] ، وهو قول بعيد ايضا ، لان النون لا تدغم في الجيم ادغاما صحيحا ، والاخفاء لا يكون معه تشديد ، وقال علي بن سليمان : وهو في هذه القراءة فعل سمي فاعله ، واصله {ننجي} بنونين وبالتشديد على "تفعّل" لكن حذفت النون الثانية لاجتماع النونين كما حذفت احدى التاءين في {تفرقون} و{تظاهرون} ، وشبهه ، واستدل من قال بهذين القولين الاخيرين على قوله بسكون الياء في {نْنجي} فدل سكونها على انه فعل مستقبل وهذا ايضا قول ضعيف ، لان المثلين في مثل هذه الاشياء ، لا يحذف الثاني استخفافا ، (أي لاجل الخفة) الا اذا اتفقت حركة المثلين ، نحو {تتفرقون} و {تتعاونون} فان اختلفت حركة المثلين لم يجز حذف الثاني نحو تُتَغافر الذنوب ، وتُتَناتج الدواب ، والنونان في {ننجي} قد اختلفت حركتهما ، فلا يجوز حذف البتة والتاء المحذوفة في {تفرقوا} و{تعاونوا} زائدة فحذفها حسن اذا اتفقت الحركتان [٢٠] .

قال الامام الطبري (رحمه الله تعالى) : (اختلفت القراء في قراءة قوله:{ننجي المؤمنين} فقرأت ذلك قراءة الامصار سوى عاصم بنونين الثانية منهما ساكنة من انجيناه فنحن ننجيه ، وانما قرءوا ذلك كذلك وكتابته في المصاحف بنون واحدة ، لانه لو قرئ بنون واحدة وتشديد الجيم بمعنى ما لم يسمّ فاعله ، كان {المؤمنون} رفعا وهم (أي :المؤمنين) في المصاحف منصوبون ، ولو قرئ بنون واحدة وتخفيف الجيم كان الفعل للمؤمنين وكانوا رفعا ، ووجب مع ذلك ان يكون قوله {نجي} مكتوبا بالالف ، لانه من ذوات الواو وهو في المصاحف بالياء ، فان قال قائل : فكيف كتب ذلك بنون واحدة ، فقد علمت ان حكم ذلك اذا قرئ {ننجي} ان يكتب بنونين؟ قيل لان النون الثانية لما سكنت وكان الساكن غير ظاهر عن اللسان حذفت كما فعلوا ذلك بـ "الاّ" فحذفت النون من "انْ" لخفائها اذا كانت مندغمة باللام من "لا"، وقرا ذلك عاصم {نًّجي المؤمنين} بنون واحدة ، وتثقيل الجيم ، وتسكين الياء ، فان يكن عاصم

وجه قراءته ذلك الى قول العرب : ضرب الضرب زيداً ، فكّنى عن المصدر الذي هو النجاء ، وجعل الخبر اعني خبر ما لم يسمّ فاعله المؤمنين ، كانه اراد وكذلك نجى النجاء المؤمنين ، فكنى عن النجاء ، فهو وجه ، وان كان غيره اصوب ، والا فان الذي قرأ من ذلك على ما قرءه لحن ، لان المؤمنين اسم على القراءة التي قرأها ما لم يسم فاعله ، والعرب ترفع ما كان من الاسماء كذلك ، وانما حمل عاصم على هذه القراءة انه وجد المصاحف بنون واحدة وكان في قراءاته اياها على ما عليه قراءة القراء إلحاق بنون اخرى ليست في المصاحف ، فظن ان ذلك زيادة ما ليس في المصحف ، ولم يعرف لحذفها وجها يصرفه اليه)[٢١].

وقال ابو جعفر الطبري ايضاً : (والصواب من القراءة التي لا استجيز غيرها في ذلك عندنا ما عليه قراءة الامصار من قراءته بنونين وتخفيف الجيم لاجماع الحجة من القراء عليها وتخطئتها خلافه) [٢٢].

وانما صحت هذه القراءة ، لان القراءة بالنون الواحدة مشكل من الناحية العربية، والقران الكريم نزل بالفصيح، قال تعالى {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } .

والوقف على قوله تعالى {أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ}كاف ، والوقف التام على قوله تعالى : {وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ}[٢٣]

المبحث الرابع //المعنى التفصيلي للدعاء اليونسي .

قوله تعالى :{فنادى في الظلمات}

اختلف العلماء في جمع الظلمات ، ما المراد منه ؟ فقالت فرقة منهم ابن عباس وقتادة "رضي الله عنهم " :ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة الحوت ، وذكر ابن ابي الدنيا حدثنا يوسف بن موسى حدثنا عبيد الله بن موسى عن اسرائيل عن ابي اسحاق عن عمرو بن ميمون ، قال: حدثنا عبد الله مسعود في بيت المال ، قال : لما ابتلع الحوت يونس "عليه السلام" اهوى به الى قرار الارض فسمع يونس تسبيح الحصى ، فنادى في الظلمات ظلمات ثلاث (ظلمة الحوت وظلمة الليل وظلمة البحر){أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سبحانك .....}[٢٤]

وذكر الطبري راي بن عباس "رضي الله عنهما" المتقدم ، ورجح في تفسير الظلمات ، فقال ان الله اخبر عن يونس انه ناداه في الظلمات ان لا اله الا انت ....، ولا شك انه قد عنى باحدى الظلمات بطن الحوت وبالاخرى ظلمة البحر ، وفي الثالثة اختلاف ، وجائز ان تكون تلك الثالثة ظلمة الليل وجائز ان تكون كون الحوت في جوف حوت اخر، ولا دليل على أي من ذلك من أي ، فلا قول في ذلك اولى بالحق من التسليم لظاهر التنزيل [٢٥] ، يعني هناك قول اخر لتفسير الظلمات ، وهي عبارة عن ظلمة البحر وظلمة حوت التقم الحوت الاول ، ويصح ان يعبر بالظلمات عن جوف الحوت الاول فقط ، كما قال تعالى : {فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ}[٢٦] وفي كل جهاته ظلمة ، فجمع الظلمات على هذا النحو سائغ[٢٧]، ومنهم من اعتبر انواعا مختلفة من الظلمات ، فان كان النداء في الليل فهناك ظلمة الليل والبحر وبطن الحوت ، وان كان في النهاء اضيفت اليه ظلمة امعاء الحوت ، او ان حوتا ابتلع الحوت الذي هو في بطنه او لان الحوت اذا عظم غوصه في قعر البحر، كان ما فوقه من البحر ظلمة في ظلمة ، اما قول من قال ان الحوت الذي ابتلعه غاص في الارض فان ثبت ذلك بخبر فلا كلام ، وان قيل بذلك لكي يقع نداؤه بالظلمات فما تقدم يغني عن ذلك [٢٨]

قال صاحب الكشاف: ((والخطاب للمؤمنين "في الظلمات" أي: في الظلمة الشديدة المتكاثفة في بطن الحوت كقوله تعالى "{ذهب اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ } وقوله تعالى "{يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ} وقيل: ظلمات بطن الحوت والبحر والليل، وقيل: ابتلع حوته حوت اكبر فحصل في ظلمتي حوتين وظلمة البحر[٢٩])) فرأي الجمهور ان جمع الظلمات اما على حقيقتها وهي ظلمة بطن الحوت وظلمة البحر وظلمة الليل ، وقيل: جمع الظلمات على المجاز ، وهذا ما جنح اليه الزمخشري في الكشاف كما تقدم [٣٠] فعلى هذا الراي جعلت الظلمة الشديدة المتكاثفة في بطن الحوت كانها ظلمات [٣١] .

وليل تقول الناس في ظلماته　　سواء صحيحات الحوت وعورها[٣٢]

وعلى راي من يقول ان الظلمات مبالغة في الظلمة وشدتها ، فالظلمات وردت في القران الكريم مجموعة ، لان الظلمات تدل على الظلم والباطل ، وان طرق الباطل متشعبة ومتعددة

وورد ان النور في القران الكريم فرد ، لان النور طريق الحق ، وهو واحد ، لذلك افردت النور ، وجمعت الظلمات في الكتاب العزيز كقوله تعالى :{وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ}[٣٣] وقوله تعالى: { يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ} [٣٤][٣٥]

وقوله تعالى :{ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ}أي: بانه ان لا اله الا انت ، على انَّ (انْ) مخففة من الثقيلة ، والجار مقدر، وضمير الشان محذوف ، او (ان) بمعنى (أي) فهي مفسِّرة ، أي : لا يكون ابتلائي من هذا بغير سبب من جهتي [٣٦]، وعن النبي "صلى الله عيه واله وسلم" انه قال :{ما من مكروب يدعو بهذا الدعاء الا استجيب له}[٣٧] ، وقوله تعالى :{سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ } أي: تنزهت يارب عن الظلم والنقص وقد كنت من الظالمين لنفسي ، وانا الان من التائبين النادمين فاكشف عني المحنة.[٣٨]

فهذه الدعوة ((لا اله الا انت سبحانك)) هي الكلمات التي دعا بها يونس "عليه السلام" وهو في بطن الحوت ، فاقبلت هذه الدعوة تحت العرش فقالت الملائكة يارب صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة، فقال : اما تعرفون ذاك ؟ قالوا :لا يارب ومن هو؟ قال: عبدي يونس ، قالوا: عبدك يونس الذي لم يرفع له عمل متقبل ودعوة مجابة ، قالوا: يارب اولا ترحم ما كان يصنع في الرّخاء ، فتنجيه من البلاء قال: بلى فامر الحوت فطرحه في العراء.[٣٩]

وقوله تعالى :{ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ } أي:ظلمت نفسي بفراري من قومي بغير اذنك ، كأنه ،قال :(كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ، وانا من التائبين النادمين فاكشف عني المحنة)، يدل عليه قوله تعالى: { فَاسْتَجَبْنَا لَهُ}[٤٠]

قوله تعالى { فَاسْتَجَبْنَا له} الاستجابة مبالغة في الاجابة ، وهي اجابة توبته مما فرط منه ، واجابة دعائه الذي دعاه في ضمن الاعتراف لاظهار التوبة على الطف وجه واحسنه[٤١]، اخرج احمد والترمذي والنسائي والحكيم في "نوادر الاصول" والحاكم وصححه وابن جرير والبيهقي في "الشعب" وجماعة عن سعد بن ابي وقاص عن الني "صلى الله عليه واله وسلم": ((دعوة ذي النون اذ هو في بطن الحوت (لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين) لم يدع بها مسلم ربّه في شيء قط الا استجاب له[٤٢] ، واخرج ابن ابي حاتم عن الحسن ان ذلك اسم الله - تعالى - الاعظم [٤٣].

وقوله تعالى :{ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ} أي: اخرجناه من بطن الحوت وتلك الظلمات [٤٤] ، والانجاء وقع حين الاستجابة اذ الصحيح انه ما بقي في بطن الحوت الا ساعة قليلة ، وانجاؤه هو بتقدير وتكوين في مزاج الحوت حتى خرج الى قرب الشاطئ ، فتقاياه فخرج يسبح الى الشاطئ .[٤٥]

وهذا الحوت هو من صنف الحوت العظيم الذي يبتلع الاشياء الضخمة ، ولا يقضمها باسنانه ، وشاع بين الناس تسمية صنف من الحوت بحوت يونس رجماً بالغيب .

وقوله تعالى :{ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ} أي : الذي ناله حين التقمه الحوت بان قذفه الى الساحل بعد ساعات قال الشعبي: "التقمه ضحى ولفظه عشية"، وعن قتادة انه بقي ثلاثة ايام ، وهو الذي زعمته اليهود وعن جعفر الصادق "عليه السلام" انه بقي سبعة ايام ، وروى ابن ابي حاتم عن ابي مالك انه بقي اربعين يوماً وقيل المراد بالغم هو غم الخطيئة [٤٦].

قوله تعالى :{ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ }أي: اذا كانوا في غموم واخلصوا في ادعيتهم منيبين ، لا سيما بهذا الدعاء وقد روي في الترغيب فيه اثار ، قد تقدم شطر منها (٤٧) (٤٨) .

المبحث الخامس//اللطائف والوقفات البلاغية في الدعاء اليونسي

في الدعاء اليونسي وردت اشارات ولطائف بيانية ، يشار الى بعضها:-

١- قوله :{فنادى في الظلمات ....}

هذا الدعاء العظيم من ادعية النبي يونس "عليه السلام" وهو يدل على حالة عظيمة من الانكسار والذل بين يدي المولى "جل جلاله" فليت العبد حينما تكون منه هنّة ان يعود الى الله بمثل ما عاد به يونس "عليه السلام" فتكون حاله كحال العبد يونس "عليه السلام" ؛ اذ نجاه الله تعالى من العذاب ونجى قومه وهكذا فالعبد الصالح صلاحه يعم غيره ، والطالح فساده كالشرر ينتشر الى غيره ، فحذار من الانكباب على القاذورات

والمقحمات التي تقحم صاحبها في النار ، فانها تقصر العمر وتقلل الرزق .

٢- لما اراد يونس "عليه السلام" السؤال والدعاء ، قدم ذكر التوحيد والعدل ، فقال :(لا اله الا انت .....) [٤٩] وفي قوله تعالى ..{ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَـهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ }ان الانبياء معصومون ، ولكنهم يشعرون امام عظمة الله سبحانه بالذنب والتقصير ، وحتى عبادتهم لايعتبرونها عبادة لفرط ايمانهم بالله ، وتجلي نور الله في افئدتهم ، ويعتبرون عبادتهم نوعاً من التقصير بحق الله ، لانها بالتالي عبادات بشر ضعفاء عاجزين ، لذالك يقول (سبحانك) انت النزيه المقدس، اما نحن فبشر نتصف بالجهل والنقص والعجز ، وقوله تعالى : { إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ } لاني بشر ، وانا شخصيا اتحمل مسؤولية خطئي ولا احمله ربي او الاقدار (٥٠) .

٣- وفي قوله تعالى :{لا اله الا انت} ليعلم انه تعالى ذكر كلمة (لا اله الا الله) في القران الكريم في سبع وثلاثين موضعا، وهي سورة البقرة (١٦٣، ٢٥٥) وفي سورة ال عمران الايات (٢،٦،١٨)، النساء (اية ٨٧) ، الانعام الايتان (١٠٢،١٠٦)، الاعراف (ايه ١٥٨)، التوبة (٣١،١٢٩) ، يونس (اية ٩٠)، هود (اية ١٤) ، الرعد (اية٣٠) ، النحل (اية ٢) ، طه الايات (٨،١٤،٩٨) ، الانبياء الايات (٢٥،٨٧) ،المؤمنون الاية (١١٦)، النمل (٢٦)، القصص (٧٠-٨٨) ، فاطر (٣) ، الصافات (٣٥) ، الزمر(٦) ، المؤمن (غافر) (٣،٦٢،٦٥) ، الدخان (٨) ، محمد(١٩) ، الحشر(٢٢،٢٣) التغابن (١٣) المزمل(٩) ، فهذه مجموع سبعة وثلاثين من كلمات لا اله الا الله وردت في القران الكريم[٥١] ، قيل: اذا كان اخر الزمان فليس لشيء من الطاعات فضل كفضل (لا اله الا الله) لان صلاتهم وصيامهم يشوبهما الرياء والسمعة ، وصدقاتهم يشوبهما الحرام ، ولا الاخلاص في شيء منها ، واما كلمة (لا اله الا الله) فهي ذكر الله ، والمؤمن لايذكرها الا عن صميم القلب والاحاديث في فضل (لا اله الا الله) لا حصر لها ولا عد ، فهي اس الدين [٥٢].

٤- وقوله تعالى ..{ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ } فيه انني ظلمت نفسي بفراري من قومي بغير اذنك ، كأنه قال .. كنت من الظالمين وانا من التائبين النادمين ، فاكشف عني المحنة ، فقد وصف ربه (جل جلالة) بكمال الربوبية وصفة نفسه بقوله .. إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ، بضعف البشرية والقصور في اداء حق الربوبية [٥٣] وهذا القدر يكفي في السؤال على ما قال المتنبي :

وفي النفس حاجات وفيك فطانة سكوتي كلام عندها وخطاب [٥٤]

وقوله تعالى : (فاستجبنا له) أي : دعاؤه الذي دعاه في ضمن الاعتراف واظهار التوبة على الطف وجه واحسنه ، حتى قال بعض اهل العلم: ان ذلك اسم الله الاعظم ، قال الالوسي في تفسيره:(وقد شاهدت اثر الدعاء به، ولله تعالى الحمد، حين امرني من اظن ولايته من الغرباء المجاورين في حضرت الباز الاشهب،وكان قد اصابني من البلاء ما الله اعلم به، وفي شرحه طول وانت ملول)[٥٥]

وقوله تعالى:{ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ} قد تقدم معنى الغم في مبحث معاني الالفاظ [٥٦] ، ويمكن القول هنا ان هناك فرقا بين الهم والغم ، فذكر ابو هلال العسكري ان الهم هو الفكر في ازالة المكروه واجتلاب المحبوب، وليس هو من الغم في الشيء، الا ترى انك تقول لصاحبك اهتم في حاجتي، ولا يصح ان تقول اغتم بها، والغم معناه ينقبض القلب معه، ويكون لوقوع ضرر قد كان او توقع ضرر او يتوهمه، وقد سمي حزن الذي تطول مدته حتى يذيب البدن هما ، واشتق الهم من قولهم: انهمّ الشحم اذا ذاب وهمه اذا اذابه[٥٧] ، وقيل ان الغم ما لا يقدر الانسان على ازالته كموت المحبوب ، والهم مما يقدر على ازالته كالافلاس مثلا ، ويؤيده قوله تعالى في وصف اهل النار:{كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا} [٥٨]، فان الكفار لم يكونوا قادرين على ازالة ما بهم من عذاب[٥٩]

والفرق بين الهم والغم والحزن هو ان الهم قبل نزول الامر ويطرد النوم والغم بعد نزول الامر ويجلب النوم والحزن الأسى على ما فات وخشونة في النفس لما يحصل فيها من الغم [٦٠].

وفي قوله تعالى :{وكذلك ننجي} ان كلمة (ننجي المؤمنين) تعطينا الامل باننا مهما فرطنا في جنب الله ، فان باب الاستغفار مفتوح امامنا ، ورحمة الله قابلة لان تسعنا فلا داعي لليأس والقنوط [٦١] .

وتذليل الدعاء بـ (كذلك) من الانجاء الذي انجي به يونس "عليه السلام" ،أي مثل ذلك الانجاء ننجي المؤمنين من هموم يحسب من يقع فيها ان نجاته عسيرة ، وفي هذا تعريض للمشركين من العرب بان الله منجي المؤمنين من الغم والنكد الذي يلاقونه لسوء معاملة المشركين اياهم في بلادهم [٦٢].

المبحث السادس //من الاشارات في الدعاء اليونسي

يشير الدعاء اليونسي الى ان ما اصاب النبي يونس"عليه السلام" من البلاء والنجاة منه لم يكن حكما خاصاً ، بل هو حكم العام في حفظ تسلسل الدرجات والمراتب .

ان الكثير من الحوادث المؤلمة والابتلاءات الشديدة والمصائب نتيجة لذنوبنا ومعاصينا ، وهي سياط لتنبيه الارواح الغافلة ، وهي مواقد لتصفية معادن ارواح الادميين ، فمتى ما تنبه الانسان الى ترك الامور الثلاثة فانه سينجو حتما، والامور هي :-

١ـ التوجه الى حقيقة التوحيد وانه لا معبود ولا سند الا الله.

٢ـ تنـزيه الله تعالى من كل عيب وظلم وجور، وتجنب كل سوء ظن بذاته المقدسة .

٣ـ اعتراف الانسان بذنبه وتقصيره ، فليس المراد قراءة الالفاظ والكلمات فقط بل جريان حقيقتها في اعماق الروح الانسانية، أي ينسجم كل وجوده مع الالفاظ حين قراءتها[٦٣] .

وذكر اهل العرفان في تفسير "لا اله الا الله" وجوها :

١- قال ابن عباس "رضي الله عنهما" : لا نافع ولا ضار ولا معز ولا مذل ولا معطي الا الله .

٢- قول "لا اله الا الله " اشارة الى المعرفة والتوحيد بلسان الحمد والتشديد الى الملك المجيد، فاذا قال العبد: لا اله الا الله فالمعنى لا اله له الآلاء والنعماء والقدرة والبقاء والعظمة والسناء والعز والثناء والسخط والرضا الا رب العالمين وخالق الاولين والاخرين وديّان يوم الدين، وعقول الخلق قاصرة عن معرفة الله تعالى، وقد روي عن ذي النون المصري ، حينما سئل عن التوحيد . فقال او لم تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا مزاج وصنعه الاشياء بلا علاج ، علة كل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه، ومهما تصور في نفسك شيء فالله بخلافه[٦٤].

فكل مؤمن يذكر الذكر اليونسي ينجو من همه وغمه الا انه لا بد ان يتجسد الذكر في وجوده، ويكون له حال يونس "عليه السلام" وروحانيته ويتفائل مع الذكر، ولا يكون مجرد لقلقة لسان ، فان ذلك لا يؤثر ولا يوجب السير المعنوي والوصول الى المراحل الاخرى ، والمراتب العليا فلا بد من تجلي الذكر في الوجود والروح ، فالذكر اليونسي يشتمل على مقاطع اساسية ، لا بد من الالتفات اليها ، وتمثلها في وجوه الذاكر:

١. التوحيد الكامل المتكون في الرفض والاثبات،رفض الالهة جميعها لاسيما اله هواه:{ {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ}[٦٥] ، ثم الاقرار بالله عقلا وروحا وعملا وقلبا جوانحاً وجوارحاً .

٢. حسن الحضور بين يدي الله "عز وجل" وانه في حضرته وبعينه التي لا تأخذها سنة ولا نوم، فان يونس"عليه السلام" لم يقل : لا اله الا الله، بل قال: لا اله الا انت بالخطاب والحضور بانه كان يرى الله سبحانه ويخاطبه بكلمة انت، وكذلك كاف الخطاب في كلمة "سبحانك" .

٣. تنـزيه الله تعالى من كل نقص وعيب وظلم وقبيح بقوله "سبحانك" فان التسبيح بمعنى التنـزيه .

٤. ولما كان الله منزها من كل شين ونقص وظلم، فما صدر من الخطا والعيب انما هو مني فيعترف الانسان بعيبه وخطأه والاعتراف بالخطا فضيلة .

٥. الاعتراف بالذنب "اني كنت من الظالمين" فان الله يحب الاعتراف بالذنب ، وان انين المذنبين احب اليه من تسبيح المسبحين .

٦. الاعتراف والعلم بان الذنب من الظلم بالنفس "اني كنت من الظالمين" فمن يذنب انما يظلم نفسه اولاً .

٧. لم يقل يونس (عليه السلام) سبحانك كنت ظالما ، بل قال كنت من الظالمين ، وهذا يعني الندم على ما فعل والتوبة من الذنب حيث يرى نفسه كان من قبل من الظالمين ، فلا يريد ان يكون ظالما.

٨. كأنما يونس (عليه السلام) يفكر في الناس ، ففي مقام العفو والتوبة لم يذكر نفسة فقط ، بانه كان ظالما ، بل اشار الى الاخرين" اني كنت من الظالمين " ، فمتى يحصل على مثل هذه المعاني والمفاهيم في وجوده، ويتفاعل بها ، ويرى ظلمه وذنبه حاضرا بين يدي الله المنزه من كل عيب وظلم ، ويبكي

في سجوده غارقا في ظلمات ذنوبه واثامه ومعاصيه، وفي صفاته الرذيلة كالرياء والتكبر والبخل وحب الدنيا والنساء والاموال ، فيتوجه في كل وجوده ومشاعره وحواسه الى الله سبحانه ليخلصه من كل عيب ورين ونقص، فانه بلا شك يذهب غمه على ما مضى من حياته وما بدر منه من المآثم التي منعته من الرقي والتكامل والوصول الى الحق والفناء لله سبحانه، والكون في مقعد صدق عند مليك مقتدر ليسقيه ربه شرابا طهورا ، كما ينجيه من همه للمستقبل المجهول والدهر الخوان الذي لا يدري ما خبأ له [٦٦] .

وفي قوله تعالى:{ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ...} ومن الاشارة فيها ما قيل: أي اني كنت من الظالمين لنفسي بالمبادرة الى المهاجرة، وبتركي مثل هذه العبادة التي قد فرغتني لها في بطن الحوت، فاستجاب الله "عز وجل"، وقال "جل جلاله" :{ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِين ۞لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ [٦٧] [٦٨] . وفي الخصال عن الامام الصادق "عليه السلام": عجبت لمن يفزع من اربع ، كيف لا يفزع الى اربع .... الى قوله: عجبت لمن اغتم كيف لا يفزع الى قوله تعالى : لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين فاني سمعت الله يقول بعقبها{فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ}[٦٩]

١. وهذا الذكر اليونسي ينبغي ان ينسجم بكل وجوده مع تلك الالفاظ حين قراءتها ، ويلزم التذكير بهذه المسألة ، وهي ان العقوبات الالهية على نحوين :

٢. اولا –عذاب الاستئصال أي: العقوبة النهائية التي تحل لمحو الافراد الذين لا يمكن اصلاحهم ، حين اذ لا ينفعهم أي دعاء ، لان اعمالهم ذاتها ستكرر بعد هدوء عاصفة البلاد

٣. ثانيا- عذاب التنبيه ، والذي له صفة تربوية ، فهو يرتفع مباشرة ، وذلك بمجرد ان يؤثر اثره ، ويتنبه الخطا ، ويثوب الى رشده ومنها يتضح ان احداث فلسفات الافات والابتلاءات والحوادث المرة هي التوعية والتربية .

ان حادثة يونس "عيه السلام" تحدر بصورة ضمنية جميع قادة الحق والمرشدين اليه بالسبل المختلفة بان لا يتصوروا انتهاء مهمتهم مطلقا، ولا يستصغروا أي جهد وسعي في هذا الطريق ، لان مسؤوليتهم ثقيلة جدا[٧٠] ولا يخفى كما عند ارباب السير والسلوك ان من يقول الذكر اليونسي عليه ان يتمّه ، فلا يكتفي بقوله {لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين}، بل يكمل ذلك بقوله {فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين} ، فان الاكتفاء بالقسم الاول يوجب الهم والغم ، والفرق بين الهم والغم ، ان الهم باعتبار ما مضى ، والدهر باعتبار المستقبل، فان الدهر خوان، ولا تدري ما يضم لك الدهر الخوان.

ثم الذكر اليونسي ربما يتلى باعداد خاصة ولحوائج مختلفة ، كما يعرفها اهله من اصحاب السير والسلوك[٧١] .

الخاتمة

بعد هذه الجولة المباركة في الدعاء اليونسي يمكن إن نستخلص منها ما يلي:-

إن الدعاء له أثر عظيم في حياة العظماء الافذاء ومنهم ذو النون "عليه السلام" ومن وفق للدعاء اعطي الاجابة .

دعوة ذي النون "عليه السلام " دليل على ان المؤمن يلجا الى الله "عز وجل" في ساعة الكرب والشدة.

ان المؤمن اذا ادى ما اوجب الله سبحانه وتعالى لا بد ان الله "عز وجل" يفرج عنه ظلمات الدنيا اذا ما وقع في ضائقة مالية او حالة صحية حرجة ، وذلك بفضل ايمانه وطاعته .

٤. اخبرنا الله تعالى ان المؤمن يسعى نوره بين يديه٦. يوم القيامة يضيء له ظلمات الاخرة ، وانما ياخذ نوره من هذه الدنيا ، ودنيا المؤمن فيها نور العلم والعمل الصالح والتقوى ، ومن التقوى ذكر الله "عز وجل" على كل حال وفي جميع الاحوال .

٥. ان يونس "عليه السلام" بعد ان ابتلعه الحوت ، وكان في ظلمات ثلاثة : ظلمة بطن الحوت وظلمة قعر البحر وظلمة الليل ، نادى ربه في تلك الظلمات : لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين، فنجاه الله ، وهذا لا يختص به ، فان الله قال :{وكذلك ننجي المؤمنين} ، وهذه بشرى للمؤمنين .

٦. هذا الذكر اليونسي من الاذكار القرانية والتي يوصي بها ارباب السير والسلوك واصحاب المعرفة ، فعلى المؤمن ان يتنسم عبير وشذى هذا الدعاء العظيم الذي نجى الله به عبده يونس "عليه السلام "

وفي الختام اسال الله تعالى ان اكون قد وفقت في عرض فقرات هذا الدعاء اليونسي ، وما فيه من لمحات وعظات سائلا المولى الجليل ان يكتب لي هذا الجهد القليل خدمة للقران الكريم ، وان يجعلني الله من اهله وخاصته ، انه نعم المولى ونعم النصير ، وصلى الله على محمد واله الطيبين وصحبه الخيرين المنتجبين .

CONCLUSION

After these the blessing tour in (Alyounsi requesting) might extract what follow:

1- this the requesting constitute great vestige in blockbusters life from them Theu Alnoon "on him salaam" and from arrived for the requesting taken the answer .

2- An requesting Theu Alnoon "on him the peace" evidence on this insured go to Allah in an time the woe and ferocity

3- That insured if execute what devoirs, then Allah eject from him injustices the macrocosm when him become in need is financial or hygiene adverb forestry, because his confidence and subordination.

4- Told us transcendent Allah ,that insured his acts of the benevolent this benefit in an darks today the clock , and an acts benevolent taken from the living in life world, and the acts benevolent most ,the science , the pietism , Allah citation and do the right .

5- that is Youns "on him the peace" after whale his engulfed, and he in is darks three ,dark is the whale abdomen, dark is the sea concave, and dark is the night. said to the god in that darks, no god except thee, Allah his eject, and that requesting for every insured .

6- that 'Alyounsi the citation' from the darling book citation and charge commend , and commend (knowledge mates) .

الهوامش

١- ينظر الصحاح للجوهري، ١٩٩٧/٤ – ١٩٩٨ .

٢- ينظر المفردات للراغب ، ص٦١٣ .

٣- ينظر الصحاح للجوهري، ١٩٩٧/٤ – ١٩٩٨ .

٤- ينظر التحقيق في كلمات القران الكريم للمصطفوي ، ٣٢٨/٧-٣٢٩ .

٥- مريم / الاية ٥٢ .

٦- ينظر الصحاح للجوهري ، ٢٥٠١/٤ -٢٥٠٢-٢٥٠٣ ، مادة نجا ، لسان العرب ، ٦١/١٤وما بعدها.

٧- فاء الفصيحة هي التي تفصح (أي تبين وتكشف عن المحذوف وتدل عليه وعلى ما نشأ عنه) ، ولانها احيانا تفصح عن جواب شرط مقدر . ينظر النحو الوافي لعباس حسن ، ٦٣٥/٣-٦٣٦ .

٨- سورة يونس اية ٨٦ .

٩- ينظر اعراب القران وبيانه ، تاليف الاستاذ محيي الدين الدرويش ، ٥ /٦٦ .

١٠- ينظر المصدر نفسه ، ٦٦/٥ .

١١- ينظر المصدر نفسه ، ٦٦/٥ .

١٢- ينظر الجدول في اعراب القران وصرفه وبيانه ، ٦١/٩-٦٢-٦٣ .

١٣- الفرقان / الاية ٢٥.

١٤- ينظر إتحاف فضلاء البشر للعلامة الشيخ احمد بن محمد البناء ، ٢٦٦/٢- ٢٦٧ .

١٥- سورة / الاية ٨٥ .

١٦- ينظر املاء ما من به الرحمن لابي البقاء العكبري ١٣٦/٢ .

١٧- معاني القران واعرابه للزجاج، ٦٢٦/٢ .

١٨- ينظر معاني القران للفراء ، ٢١٠/٢ .

١٩- سورة يوسف /الاية ١١٠.

٢٠- البقرة / الاية ٢٧٨.

٢١- الجاثية / الاية ١٤ .

٢٢- ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ، ١٣٢/١٧-١٣٣-١٣٤) .

٢٣- ينظر تفسير القرطبي ، ٢٢٩/١١ .

٢٤- ينظر مشكل اعراب القران لابي طالب القيسي ، ص ٤٨١-٤٨٤-٤٨٣

٢٥- تفسير الطبري ، ٩٧/١٧-٩٨ .

٢٦- المصدر نفسه ، ٩٨/١٧.

٢٧- ينظر القطع والائتناف للنحاس ، ص٣٣٦ .

٢٨- ينظر الجامع لاحكام القران للقرطبي ، ٢٢٧/١١.

٢٩- ينظر تفسير الطبري ٩٦/١٧ .

٣٠- يوسف ايه ١٠.

٣١- ينظر الجامع لاحكام القران، للقرطبي ، ٢٢٧/١١ .

٣٢- ينظر التفسير الكبير للرازي ، ١٨١/٢٢ .

٣٣- الكشاف للزمخشري ٢٠٢/٣—٢٠٣ .

٣٤- ينظر المصدر نفسه ، ص٢٠٢-٢٠٣ .

٣٥- روح المعاني للالوسي ، ١١٢/١٧ ، التحرير والتنوير لابن عاشور ، ١٣٢/١٧.

٣٦- لسان العرب لابن منظور ، ٢ /٣٠٢ .

٣٧- الانعام اية ١٥٣.

٣٨- البقرة اية ٢٥٧ .

٣٩- ينظر البرهان في علوم القران للزركشي ، ١٥/٤-١٦ .

٤٠- ينظر الكشاف الزمخشري ، ٢٠٣/٣، روح المعاني ، للالوسي ، ١١٢/١٧ .

٤١- ينظر فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ٣/ ٧٠٢ .

٤٢- ينظر صفوة التفاسير للصابوني ،٢٧٢/٢.

٤٣- ينظر تفسير ابن كثير ، ١٩٢/٣ .

٤٤- ينظر التفسير الكبير للرازي ، ٢١٦/٢٢.
٤٥- ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ،١٣٢/١٧.
٤٦- ينظر فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ٧٠٢/٣.
٤٧- ينظر سنن النسائي ، ٦/ ١٦٨ .
٤٨- ينظر تفسير ابن كثير ١٩٣/٣ .
٤٩- ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ،١٣٢/١٧.
٥٠- ينظر روح المعاني للالوسي ، ١١٢/١٧.
٥١- ينظر ص٦-٨ من هذا البحث.
٥٢- ينظر تفسير القاسمي ، ٢٨٨/١١.
٥٣- ينظر مجمع البيان للطبرسي ، ١١٥/٧ .
٥٤- ينظر من هدي القران لمحمد تقي المدرسي ، ص٣٦٨ .
٥٥- ينظر اسرار التنزيل وانوار التاويل للرازي ، ص١٣٤-١٣٦ .
٥٦- المصدر نفسه ، ص٤٧-٤٨ .
٥٧- ينظر التفسير الكبير للرازي ٢٢/ ٢١٦.
٥٨- ينظر ديوان ابي الطيب المتنبي ،بشرح ابي البقاء العكبري ، ١٩٨/١ .
٥٩- روح المعاني للالوسي ، ١١٢/١٧ .
٦٠- ينظر ص٢ من هذا البحث.
٦١- ينظر معجم الفروق اللغوية لابي هلال العسكري ، ص٥٦٠ .
٦٢- الحج اية ٢٢ .
٦٣- ينظر معجم الفروق اللغوية لابي هلال العسكري ، ص٥٦٠ .
٦٤- ينظر مجمع البحرين للطريحي ، ص٤٣٧ .
٦٥- ينظر من هدي القران ، لمحمد تقي المدرسي ، ص٣٦٨ .
٦٦- ينظر التحرير والتنوير ، لابن عاشور ، ١٣٤/١٧.
٦٧- ينظر الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، ٢٠٧/١٠-٢٠٨ .
٦٨- ينظر اسرار التنزيل وانوار التاويل ، للفخر الرازي ، ص١٣٦.
٦٩- الفرقان الايه ٤٣ .
٧٠- ينظر منهل الفوائد في تتمة الرافد ، للسيد عادل العلوي ، ص٢٣٩-٢٤٠-٢٤١.
٧١- الصافات الاية ١٤٣- ١٤٤.
٧٢- ينظر تفسير الصافي للفيض الكاشاني ، ٢٥٢/٣-٢٥٣ .
٧٣- ينظر الخصال لابن بابويه القمي ، ص٢٤٦-٢٤٧ .
٧٤- ينظر الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ٢٠٩/١٠ .
٧٥- ينظر منهل الفوائد في تتمة الرافد ، السيد عادل العلوي ، القسم الاول ص٢٤١.

المصادر والمراجع (القران الكريم)

١- اعراب القران وبيانه ، تاليف محيي الدين الدرويش ، منشورات الملك ، ط٢ (١٤٢٨هـ) .

٢- اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر ، المسمى (منتهى الاماني والمسرات في علوم القراءات) ، تاليف العلامة الشيخ احمد بن محمد البنا ، حققه وقدم له الدكتور شعبان محمد اسماعيل، عام الكتب ، مكتبة الكليات الازهرية ، ط١، (٤٠٧) هـ - ١٩٨٧م).

٣- املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات في جميع القران ، لابي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ، الناشر مؤسسة الصادق ، طهران.

٤– اسرار التنـزيل وانوار التاويل ،للامام فخر الدين الرازي ، تحقيق محمود احمد محمد بابا علي الشيخ عمر- صالح محمد عبد الفتاح .

٥– الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، مؤسسة البعثة (بيروت) للطباعة والشر والتوزيع ، ط١ ، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م) .

٦– البرهان في علوم القران ، للامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، (ت ٧٩٤هـ) ، خرجه احاديثه مقدمة له وعلق عليه عبد القادر عطا ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م) ، (بيروت– لبنان)

٧– التحقيق في كلمات القران الكريم ، للمحقق المفسر العلامة المصطفوي ، مركز نشر اثار العلامة مصطفوي ، طهران .

٨– التحرير والتنوير ، للاستاذ الامام محمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر.

٩– تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تاويل آي القران ، للامام ابي جعفر محمد بن جرير الطبري ، ضبط وتحقيق محمود شاكر الحرستاني، تصحيح علي عاشور ، دار احياء التراث العربي (بيروت لبنان) ، ط١ ، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

١٠– تفسير ابن كثير المسمى تفسير القران العظيم ، للامام الجليل الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القريشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ) دار حياء التراث العربي ، شارع سوريا – بناية درويش ، بيروت ، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م).

١١– التفسير الكبير ، للامام الفخر الرازي ، طبعة جديدة مصححة وملونة ، اعداد مكتب تحقيق دار احياء التراث العربي (بيروت – لبنان) .

١٢– تفسير القاسمي المسمى محاسن التاويل ، تاليف محمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦هـ -١٩١٤م) وقف على طبعه وتصحيحه ، ورقمه وخرج احاديثه ، وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ،بيروت ، ط٢ ، (١٣٩٨هـ - ١٩١٤م).

١٣– تفسير الصافي ، تاليف المولى محسن الملقب بـ"الفيض الكاشاني" (ت ١٠٩١هـ) ، منشورات مكتبة الصدر – ايران – طهران ، شارع ناصر خسرو .

١٤– الجامع لاحكام القران ، لابي عبد الله محمد بن احمد الانصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ) ، اعتنى به وصححه الشيخ هاشم سمير البخاري ، طبعة جديدة مصححة ، دار احياء الراث العربي (بيروت / لبنان) ، ٢٢٧/١١٦- ٢٢٨

١٥– الجدول في اعراب القران وصرفه وبيانه مع فوائد نحويه هامة،تصنيف محمود صافي ،اشراف اللجنة العلمية بدار الرشيد ، طهران ، ط١ .

١٦– الخصال للشيخ الجليل الاقدم الصدوق ابي جعفر محمد بن الحسين بن بابويه القمي ، ت٣٨١ ، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري ، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم .

١٧– ديوان ابي الطيب المتنبي ، بشرح ابي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان ضبطه وصححه ووضع فهارسه :

مصطفى السقا	ابراهيم الابياري	عبد الحفيظ شلبي
الاستاذ بكلية الاداب	مدير ادارة احياء	مدير المكتبات
جامعة القاهرة	التراث القديم	الفرعية بدار الكتب المصرية

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).

١٨– روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني ، طبعة جديدة مصححة ، تحقيق محمد احمد الامل- عمر عبد السلام السلامي ، دار احياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت لبنان ، ط١ (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

١٩– سنن النسائي ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط١ ، ١٤١١.

٢٠– الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تاليف اسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق احمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت .

٢١– ينظر صفوة التفاسير ،للشيخ محمد علي الصابوني، دار القلم - مكتبة جدة ، ط ٥،طبعة منقحة (١٤٠٦هـ -١٩٨٦م).

٢٢– فيض القدير شرح الجامع الصغير ، للمناوي (١٤١٥هـ)، دار الكتب العلمية الطبعة الاولى .

٢٣– القطع والائتناف او الوقف والابتداء ، تاليف ابي جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل النحاس ، (ت ٣٣٨هـ) ، تحقيق احمد فريد المزيدي ، منشورات محمد علي بيضون ، لنشر كتب اهل السنة والجماعة ، دار الكتب العلمية بيروت / لبنان ، ط ١ ، (١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م) .

٢٤– الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التاويل ، لابي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، شرحه وضبطه وراجعه يوسف الحمادي المستشار الاسبق للتربية الدينية في جمهورية مصر العربية ، الناشر مكتبة مصر .

٢٥– لسان العرب للامام العلامة ابن منظور (٦٣٠-٧١١هـ) ، طبعة ملونة ، دار احياء التراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت – لبنان ، ط٣ (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م) .

٢٦- مجمع البحرين ، للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي ، اعاد بناءه على الحرف الاول من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم المصرية محمود عادل .

٢٧- مجمع البيان لعلوم القران ،لابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، موسسة الهدى للنشر والتوزيع(١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م) (ت٥٤٨هـ).

٢٨- مشكل اعراب القران لابي محمد مكي بن ابي طالب القيسي (٣٥٥هـ - ٤٣٧هـ) ، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن ، منشورات وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية (سلسلة كتب التراث ٣٨) .معاني القران ، لابي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ) تحقيق ومراجعة الاستاذ محمد على النجار ، الدار المصرية للتاليف والترجمة.

٢٩- معاني القران واعرابه لابي اسحاق ابراهيم بن السري الزجاج (ت٣١١هـ) ، شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي ، خرج احاديثه الاستاذ على جمال الدين محمد ، دار الحديث ، القاهرة (١٤٢٤-٢٠٠٤م) .

٣٠- معجم الفروق اللغوية الحاوية لكتاب ابي هلال العسكري ، وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري ، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، سنة ١٤٢١هـ - ق .

٣١- مفردات الفاظ القران ، للعلامة الراغب الاصفهاني ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، ذوي القربى ، دار القلم دمشق ، الدار الشامية – بيروت ط(١٤١٦هـ - ١٩٩٦م) ، حقوق الطبع محفوظة .

٣٢- منهل الفوائد في تتمة الرافد العلامة السيد عادل العلوي ، المؤسسة الاسلامية العامة ، للتبليغ والاشاد ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، ايران – قم .

٣٣- النحو الوافي مع ربطه بالاساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة ، القسم الموجز لطلبة الجامعات والمفضل للأساتذة والمتخصصين، تاليف عباس حسن، انتشارات ناصر خسرو – طهران .

الأثر العقائدي في التوجيه النحوي للنص القرآني

د. حيدر مصطفى هجر
جامعة ذي قار – كلية الآداب قسم علوم القرآن

الأثر العقائدي في التوجيه النحوي للنص القرآني

توطئة :

لم تكن الصناعة النحوية السبب الوحيد الذي النحويين إلى توجيه عدد من نصوص القرآن التي وردت مشكلة ، بل تأثر موقفهم بما تقرر في علم الكلام من صفات الله تعالى والاعتقاد به ، وصفات الأنبياء (عليهم السلام) وعصمتهم.

((وكانت هذه الحقائق الكلامية سببا في تأويل كثير من النصوص القرآنية ، تلك التي تفيد بمعناها الظاهري ما يتعارض مع الحقائق التي قال بها علماء الكلام ، بحيث يمكن أن نقرر دون كبير تجوز : أن من أسباب التأويل ملاحظة الاعتبارات العقدية الدينية بغض النظر عن مدى وفاء النص بالشروط الأساسية لتركيب الجملة العربية : إعرابا ، وبناء ، وتطابقا ، وترتيبا .))([1]).

وقبل البدء بمناقشة الأثر العقائدي في التوجيه النحوي للنصوص القرآنية لا بد من إثارة التساؤل الآتي : (هل أن مرجعية القرآن في أساسها هي اللغة فقط ؟) ، وبناء على ذلك يكون التوجيه في النص القرآني محكوما باللغة وقواعدها وموادها ، أم أن هناك مرجعية أخرى لا بد من الاستناد إليها فضلا عن اللغة بحيث لا يمكن أن نحكم على توجيه معين أو مدلول معين إلا بالاستناد إلى التعاضد بين مرجعية اللغة وهذه المرجعية) ؟

والذي عليه القول خلاف ما ذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد([2]) وبعض الباحثين الذين ذهبوا إلى حاكمية المرجعية اللغوية .

لا شك أن هناك مرجعية أخرى غير اللغة ، وهذه المرجعية هي قصدية المولى جلت قدرته التي يمكن البحث عنها في مجال آخر غير اللغة كأن يكون (العقل كما هو عند المعتزلة والشيعة) ، أو (النقل كما هو عند المحدّثين).أو (القرآن نفسه كما هو عند الجميع).

بناء على ذلك فأن أي تأويل وتوجيه لكي يكون مقبولا لا بد من ان يكون خاضعا لهاتين المرجعيتين ، أو بعبارة أخرى : لا بد من توافر إمكانية لغوية ومقبولية شرعية (العقل أو النقل ، أو القرآن نفسه) لقبول أي توجيه أو تأويل للنص القرآني .

وتأسيسا على ذلك فإن الأعلام حين ووجهوا ببعض الدلالات التي ينبئ ظاهر اللغة عن كونها مخالفة للمرجعية الأخرى راحوا يبحثون عن توجيه لغوي مقبول ينسجم مع ذلك الأصل الثاني وبعبارة أخرى : أن هناك علاقة جدلية بين المحتوى الدلالي المفترض وبين الظاهر اللغوي مما دعا الأعلام إلى سلوك كل السبل التي من شأنها أن توجه ذلك الظاهر توجيها ينسجم مع المرجعيات التي يؤمنون بها من غير اللغة .

ومما لا بد من الإشارة إليه : أن اختلاف الأعلام فيما بينهم في تحديد المرجعيات ومدى فهمهم لها أنتج - بطبيعة الحال -اختلافا في توجيهاتهم ومتبنياتهم ، وكان بحثنا قد تركز على بعد واحد من هذه الأبعاد إلا وهو أثر الاعتقاد في التوجيه النحوي .

وتشدد المفسرون في موقفهم تجاه النصوص القرآنية التي جاء ظاهرها إما : مجسما الله تعالى ، أو ناسبا إليه صفات لا تليق به ، أو مجردا الأنبياء (عليهم السلام) من العصمة ، إلى غيرها من الأمور التي تتنافى والعقيدة الإسلامية . وفي ضوء ذلك انقسم هذا البحث على قسمين :

<u>الأول :</u> تنزيه الله تعالى .

<u>الآخر :</u> تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) .

<u>أولا : تنزيه الله تعالى</u>

تقرر في كتب العقائد : أن الله واحد أحد ، (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / الشورى: من الآية١١) ، لم يزل سميعا ، بصيرا ، حكيما ، حيا ، قيوما ، عزيزا ، قدوسا ، قادرا ، غنيا ، لا يوصف بجوهر ، ولا جسم ، ولا صورة ، ولا عرض ، ولا خط ، ولا سطح ، ولا ثقل ، ولا خفة ، ولا

سكون ، ولا حركة ، ولا زمان ، ولا مكان ، وأنه تعالى متعال عن جميع صفات خلقه ، خارج من الحدين : حد الإبطال ، وحد التشبيه ، وأنه تعالى شيء وليس كالأشياء ، أحد صمد ، لم يلد فيورث ، ولم يولد فيشارك ، (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ / الإخلاص:٤) ، ولا ند ، ولا ضد ، ولا شبه ، ولا صاحبة ، ولا مثل ، ولا نظير ، ولا شريك ، لا تدركه الأبصار والأوهام ، وهو يدركها ، (لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْم / البقرة: من الآية٢٥٥) ، وهو اللطيف الخبير ، خالق كل شيء ، لا إله إلا هو له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين ، وغيرها من الصفات التي قررها العلماء في كتب العقائد[٣].

وقد ورد عدد من نصوص القرآن ، ظاهرها مخالف لعدد من هذه الصفات ، فوجهها المفسرون والنحويون لتتفق والعقيدة الإسلامية .

من ذلك أننا نجد إجماع العلماء على تنزيه الله تعالى عن الزمان والمكان ، في حين نجد القرآن الكريم نفسه يستعمل (كان) التي تدل على الزمان داخلة على الذات الإلهية مما يشعر ظاهره بكون هذه الذات خاضعة للزمان ، يدلك على ذلك قول الله تعالى : (إن الله كان عليكم رقيبا)(النساء/ ١) و (إن الله كان عليما حكيما)(النساء/١١) وغيرها من الآيات الكثيرة في القرآن الكريم .لهذا أخذ المفسرون وأصحاب الاختصاص توجيه هذا التركيب توجيها ينسجم مع تلك المرجعية التي ثبتت في رتبة سابقة .

فعلى سبيل المثال ما نقله الطوسي في قوله تعالى : (إن الله كان عليما حكيما) من اقوال : ((أحدها - قال سيبويه : كان القوم شاهدوا علما : وحكمة ، ومغفرة ، وتفضلا ، فقيل لهم : (إن الله كان عليما حكيما) لم يزل على ما شاهدتم عليه . والثاني - قال الحسن : كان الله عليما بالأشياء قبل حدوثها ، حكيما فيما يقدره ويدبره منها . الثالث - قال بعضهم : الخبر عن هذه الأشياء بالمضي ، كالخبر بالاستقبال والحال ، لان الأشياء عند الله على كل حال فيما مضى وما يستقبل))[٤]

والظاهر أن هذه الأقوال لم تعلل لغويا وجود هذه الظاهرة أي كيفية استعمال (كان) الدالة على انفتاح الزمن ، وإنما كان توجيههم كالذي قطع النظر فيه عن الدلالات الحرفية للألفاظ ، فضلا عن كونهم أشاروا إلى أمور لم تكن من منطوق النص. كقولهم : (لم يزل على ما شاهدتموه ، او قبل حدوثها) ، أو غير ذلك .

ومن ذلك أيضا قول الطبري في قوله تعالى : (إن الله كان عليكم رقيبا) : ((يعني بذلك تعالى ذكره أن الله لم يزل عليكم رقيبا))[٥].

والذي عليه أكثر الأقوال أن ورود (كان) في سياق النص القرآني المتعلق بذكر الصفات الإلهية لم تكن – اغلبها – مستندة إلى اللغة في توجيهاتها لهذا نجد أن هناك تحكما في دلالة (كان) بعيدا عن استعمالها المعهود ، وأن المرجعية العقائدية هي المهيمن البارز في هذه التوجيهات بل المعلل أيضا .وهو واضح من كلام صاحب البحر المحيط في تفسير قوله تعالى : (إن الله كان عليكم رقيبا) إذ يقول : ((لا يريد بـ(كان) تقييد الخبر بالمخبر عنه في الزمان الماضي المنقطع في حقه تعالى - وإن كان موضوع (كان) ذلك- بل المعنى :على الديمومة ، فهو تعالى رقيب في الماضي وغيره علينا))(٦) .

ومما تقدم يتضح أن أغلب الأقوال لا تتجاوز حدود هذه التصورات والذي نراه أن هذه التوجيهات تجاوزت حدود المنطوق اللغوي وإعلان حاكمية المرجعيات الأخرى غير اللغوية على اللغة دون إعطاء أي مبرر لغوي لذلك ، أي ما يمكن أن نعبر عنه : قفز فوق اللغة للوصول إلى المعنى ، فكون (لم يزل) ليس بمدلول لغوي لـ(كان) ولم يقلها لغوي قط ، وإنما هي نتيجة محصلة من مرجعية عقائدية ثابتة قبل قراءة النص .

وفي مقابل هذه الأقوال نجد أقوالا أخرى تحافظ على المرجعيات الأخرى كالعقائدية مثلا ، دون إلغاء المرجعية اللغوية أي هي أقرب ما تكون إلى إيجاد علاقة جدلية بين هاتين المرجعيتين ،

ومن بين هذه الأقوال ما ذهب إليه بعض النحويين[٧] : أن (كان) هاهنا زائدة ،

وإنما أجاز النحويون زيادتها ؛ لأنها أشبهت الحروف في أن معناها في غيرها[٨].

،وقد رفضه بعضهم[٩] مستدلا بعدم الزيادة في القرآن الكريم ، وما ذكره الله إنما كان قاصدا لذكره .

وذكر الزركشي[١٠] قولا آخر : أن (كان) هنا تامة ، وانتصب ما بعدها على الحالية ، وضعّفه الأندلسي بأنه بعيد عن الاستعمال العرفي لـ(كان)[١١] .

ومن بين أرجح هذه الأقوال المستندة إلى التعليل اللغوي ما ذكره الطوسي في قوله تعالى: (إن الله كان غفورا رحيما) إذ قال : ((إخبار أنه كان غفورا حيث لم يؤاخذهم بما فعلوه ..... وأنه عفا لهم عما سلف)) ثم عقب قائلا : ((ولا يدل على أنه ليس بغفور فيما بعد بل لأن ذلك معلوم بدلالة أخرى)) .

ومن ذلك أيضا أن مجيء (كان) الدالة على المضي ها هنا إنما لإفادة تأكيد الخبر لكون المضي يدل على الثبوت والاستقرار خلافا لغيره من الصيغ .

والذي نراه أن (كان) ها هنا لا تدل بنحو الحتمية على ثبوت الزمن الماضي أو أي زمن آخر بل أن هناك إمكانية فيها لقبول زمن ما إذا تضافرت العناصر الدالة على ذلك والتي منها السياق اللغوي وسياق الحال .

وعليه فإن (كان) قد تدل على تقييد الخبر بالمخبر عنه في الزمن الماضي هذا إذا كان مدخولها قابلا لذلك ، إما إذا لم يكن قابلا لذلك فإن الدلالة الزمانية في السياق تتغير ، وهذا الرأي قريب مما قاله الأصوليون(١٢)من كون الزمن مدلول هيأة الجملة لا مدلول هيأة الصيغة مع عدم إلغاء ما للصيغة من قابلية على ذلك .وبعبارة ثانية: أن الهيأة دال غير حتمي بل هو قابلية تتفاعل مع السياق لتنتج ما ينسجم معه .

ومما جاء مثيرا للإشكال أيضا قوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) (الفجر /) إذ أن ظاهرها قد يوحي بنسبة الحركة إلى الله سبحانه وتعالى ، فالمجيء لازمه الحركة ، وإسناد الفعل إلى هذه الذات المقدسة يحتاج إلى

توجيه بناء على كون المرجعيات العقلية والنقلية تنفي الحركة عن الذات المقدسة لكونها (كيفية مستلزمة للجسمانية) ، قال الطبرسي : ((جلّ وتقدس عن المجيء والذهاب لقيام البراهين القاهرة والدلائل الباهرة على أنه سبحانه ليس بجسم))[١٣]

وللعلماء في توجيه الآية الكريمة وأمثالها ، أقوال ، منها ما يمكن الارتكاز إليه في مقام التعليل اللغوي ، إذ قال بعضهم :يجب الوقوف وعدم التأويل وعدم التفسير ، موكلا علمها إلى الله سبحانه وتعالى .

ومنهم من حاول اعتماد التقدير أسلوبا للعلاج فرأى أنه جاء ربك أي جاء أمره ، وهذا على مذهب السلف كما يذكر ابن الجوزي الحنبلي[١٤]

ومنهم من حمل المجيء حملا مجازيا ، وعليه يكون جاء ربك ، أي زالت الشبهة ، وإنما كان ذلك كالكناية ، يقول الطبرسي : ((أي زالت الشبهة وارتفع الشك كما يرتفع عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه))[١٥]

وهذا الوجه الذي اعتمده الشيخ إنما ارتكز على (لازم المجيء) الذي هو(الانكشاف)وقد ورد في العربية استعمال الملزوم وإرادة اللازم ، وبهذا الرأي تتغير صورة الإسناد ، وتغير صورة الإسناد متوقف على القرينة والقرينة هي الدليل العقلي كما يشير الطبرسي .

ولعل الذي نراه راجحا من بين الأقوال ما اختاره (المصطفوي والطباطبائي) من كون أن الحركة ليست من مدلولات المجيء وإنما له معنى أعم من هذا وفي حالة إسناد الذات إليه قد تلزمه الحركة وقد لا تلزمه ، فإن كانت الحركة من لوازم تلك الذات دلّ المجيء على قطع المسافة ، وإن كانت الذات مجردة عن الحركة فلا دلالة بالمجيء عن الحركة .

وقال الطباطبائي : ((فالمجيء والإتيان الذي هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه وبين جسم آخر بالحركة ، واقترابه منه إذا جرد من خصوصية المادة كان هو حصول القرب وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات))[١٦] وعلى هذا فإن الإسناد في كلتا الصورتين إسناد حقيقي ، ولهذا يقول الطباطبائي : ((وحينئذ صح إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم))[١٧].

وهذا بناء على مبناه ومبنى الحكماء من أن الألفاظ موضوعة للغايات لا لصورها ، كلفظ الميزان الذي وضع للدلالة على إقامة الوزن بغض النظر عن الوسيلة أو صورتها ، وعليه فهو حقيقة في ذي الكفتين ، وفي المنطق ، إذ كلاهما يحقق الغاية .

ومن هذه النصوص قوله تعالى : (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً / الإسراء:١٦) .

فظاهر النص القرآني ينسب القبيح إلى الله تعالى – تنزه عن ذلك - ؛ لما فيها من تقديم إرادة عذاب القرى قبل وقوع المعاصي ، ولتنزيه الله تعالى عن ذلك تم توجيه النص القرآني وجهى تخالف الظاهر، بعد أن ذكروا المانع من ذلك ، إذ يقول الطبرسي : ((لما لم يجز في العقول تقديم إرادة العذاب على المعصية ؛ لأنه عقوبة عليها ويستحقه لأجلها ، فمتى لم توجد المعصية لم يحسن فعل العقاب ، وإذا لم يحسن فعله لم تحسن إرادته ، اختلفوا في تأويل الآية وتقديرها على وجوه))[١٨].

وبذلك تكون نسبة القبيح إلى الله تعالى سببا عقائديا مانعا من حمل النص على ظاهره، ولتوجيهه عقائديا فضلا عن مراعاة الجانب النحوي ، اختلفت آراؤهم ، ومنها:

<u>أولا :</u> وهو أن يكون المأمور به محذوفا ، ولا يجب أن يكون المأمور به هو (الفسق) وإن وقع بعده ، فيكون التقدير : أمرناهم بالطاعة فعصوا وفسقوا ، وهو اختيار : الفراء[١٩]، والزجاج[٢٠]، وتابعهما العكبري[٢١]. واستحسنه العديد من المفسرين: كالطبري[٢٢]، والواحدي[٢٣]، وابن كثير[٢٤]، والطبرسي[٢٥] ، وأبي السعود[٢٦]، والآلوسي[٢٧]

وأنكره الزمخشري مشيرا إلى أن تقدير (الطاعة) في الآية الكريمة علم بالغيب ؛ ((لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز ، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ، وذلك أن المأمور به إنما حذف ؛ لأن (فسقوا) يدل عليه ، وهو كلام مستفيض ، يقال : أمرته فقام ، وأمرته فقرأ ، لا يفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة ، ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب .))[٢٨].

ولا أرى المحذوف في الآية الكريمة بعيدا إلى حد وصفه علما بالغيب ؛ لأن ذكر الضد يدل على الضد ، كما أن ذكر النظير يدل على النظير ، فذكر (الفسق، والمعصية) يدل على تقدير (الطاعة) ، فيكون نحو : أمرته فأساء إلي ، أي : أمرته بالإحسان ، بقرينة المقابلة بينهما المعتضدة بالعقل ، على أن الله تعالى لا يأمر بالإساءة كما لا يأمر بالفسق[٢٩].

واستدل أنصار هذا الرأي بأمور أخر تثبت صحة مذهبهم ، منها :

أ- الآيات القرآنية التي تنزه الله تعالى عن القبيح ، مثل قوله تعالى : (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ / الأعراف: من الآية٢٨) ، وقوله تعالى : (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ / غافر: من الآية٣١) ، وقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً / الإسراء: من الآية١٥) .

ب. أن تقدير (الطاعة) في الآية الكريمة مروي عن ابن عباس ، وسعيد ابن جبير (رضي الله عنهما)[٣٠].

ج- ((ويقوي هذا المذهب ورود جوابه بفاء العطف التي تفيد العطف والتعقيب مع الفور))[٣١]

<u>ثانيا :</u> أن يكون قوله تعالى : (أمرنا مترفيها) من صفة القرية وصلتها ، ولا يكون جوابا لقوله تعالى : (وإذا أردنا أن نهلك قرية)، فيكون تقدير الكلام : (وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، وبهذا القول يكون جواب (إذا) محذوفا للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه.

وأجازه عدد من المفسرين([٣٢])، مستدلين عليه بقوله تعالى : (وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خالدين، وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ / الزمر: ٧٣-٧٤) ، فلم يؤت لـ(إذا) بجواب في طول الكلام ؛ للاستغناء عنه ، ومثله قول الشاعر الهذلي([٣٣]):

حتى إذا أسلكوهم في قتائدة ... شلا كما تطرد الجمالة الشردا([٣٤])

فحذف الشاعر جواب (إذا) ، ولم يأت به لأن هذا البيت آخر القصيدة .

ثالثا : أن تحمل الآية الكريمة على التقديم والتأخير ، فيكون تقديرها : وإذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقوا العذاب أردنا إهلاكهم.

واستدل أصحاب هذا القول على صحته بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ / المائدة: من الآية٦) ، والطهارة إنما تجب قبل القيام إلى الصلاة ، وقوله تعالى:(وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ / النساء: من الآية١٠٢) ، وقيام الطائفة معه يجب أن يكون قبل إقامة الصلاة ؛ لأن إقامتها الإتيان بجميعها على الكمال([٣٥]).

وأنكره الآلوسي مستدلا عليه بظاهر النص القرآني الذي يقتضي أن لا تقديم ولا تأخير فيه([٣٦]).

رابعا : ذهب آخرون إلى أن الإرادة في الآية الكريمة مجازا واتساعا وتنبيها على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم ، وأنهم متى أمروا فسقوا وخالفوا ، ويجري ذكر الإرادة هاهنا مجرى قولهم : إذا أراد التاجر أن يفتقر أتته النوائب من كل وجهة ، وجاءه الخسران من كل جانب ، وقولهم : إذا أراد العليل أن يموت خلط في مأكله ، وتسرع إلى كل ما تتوق إليه نفسه ، ومعلوم أن التاجر لم يرد في الحقيقة شيئا ، ولا العليل أيضا ، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران ، وذاك الهلاك حسن هذا الكلام واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه.

وقد أشار إلى هذا القول السيد المرتضى (ت٤٣٦ هـ) ، ذاهبا إلى أن كلام العرب ((وحي وإشارات واستعارات ومجازات ، ولهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فإن الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بريا من البلاغة وكلام الله تعالى أفصح الكلام))([٣٧])، وأجازه أيضا الطوسي([٣٨]). والطبرسي([٣٩]).

خامسا : أن يكون معنى قوله (أمرنا مترفيها) : أكثرنا مترفيها ، ، واستدل أصحاب هذا القول على صحته بقول العرب : (أمر بنو فلان) ، أي: كثر بنو فلان([٤٠])، وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : (خير مال المرء له مهرة مأمورة ، أو سكة مأبورة)([٤١])، أي : كثيرة النتاج والنسل ، وبقول أبي سفيان لدى خروجه من لدن قيصر : (لقد أمر أمر ابن أبي كبشة إنه ليخافه بنو الأصفر))([٤٢])، وأيده أبو عبيدة([٤٣])بقول لبيد([٤٤]):

كل بني حرة مصيرهم ... قل وإن أكثرت من العدد

إن يغبطوا يهبطوا وإن أمروا ... يوما يصيروا للهلك والنكد

سادسا : اختار الزمخشري أن يكون التقدير : أمرناهم بالفسق ففسقوا إلا أن هذا الأمر مجاز ؛ ((لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا ، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازا ، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات ، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه ، وإنما خولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر كما خلقهم أصحاء أقوياء ، وأقدرهم على الخير والشر ، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية ، فآثروا الفسوق ، فلما فسقوا حق عليهم القول ، وهو كلمة العذاب، فدمرهم .))([٤٥]).

فكأن الزمخشري يشبه حالهم في تقلبهم في النعم مع عصيانهم وبطرهم بحال من أمر بذلك ، فحمل الأمر على المجاز .

واستحسن الآلوسي تخريجه النص القرآني ، لكنه أشار إلى أن عدم ارتضائه له بسبب ((ما روته الثقات عن ترجمان القرآن وغيره من تقدير(الطاعة) ، مع ظهور الدليل ومساعدة مقام الزجر عن الضلال والحث على الاهتداء لا وجه له ، كما لا يخفى على من له قلب .))([٤٦]).

وتابع الزمخشري من المفسرين المحدثين السيد الطباطبائي ، مستدلا على صحته بأمرين([٤٧]) :

أحدهما : أن قولنا : أمرته ففعل ، وأمرته ففسق ، ظاهره بعين ما فرع عليه .

الآخر : عدم ظهور وجه لتعلق الأمر بالمترفين ، مع كون الفسق لجميع أهل القرية ، وإلا لم يهلكوا .

لكن السيد الطباطبائي أنكر على الزمخشري رده الوجه الأول المروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير (رضي الله عنهما)([٤٨]).

سابعا : يبدو أن القرطبي يحمل النص على ظاهره ، إذ يرى أن الله تعالى لا يقبح منه ذلك الأمر ، ولكنه وعد منه ولا خلف لوعده ((فإذا أراد إهلاك قرية مع تحقيق وعده على ما قاله تعالى أمر مترفيها بالفسق والظلم فيها ، فحق عليها القول بالتدمير))([٤٩]).

وأراه بعيدا عن الصواب ؛ لما ينسبه إلى الله تعالى من قبيح الأمور ، لأن الله تعالى لو أمر بالفسق وعاقب عليه لكان ذلك ظلما منه – تنزه الله عن ذلك -، فهو القائل : (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ / النحل: من الآية١١٨) ، و(قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ / الأعراف: من الآية٢٨) ، و(وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ / غافر: من الآية٣١) ، وغيرها من الدلائل التي ترد قول القرطبي .

ومن النصوص الأخر التي وُجِّهَت نحويا مراعاة للعقيدة قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ / الأنعام:١١٧) .

فقد اختلف أهل العربية في موضع (من) من الناحية الإعرابية ، فضلا عن وجود إشكال عقائدي يترتب عليه أوضحه الطبرسي بقوله ، ((ولا يجوز أن يكون (من) في موضع جر بإضافة (أعلم) إليه ؛ لأن أفعل لا يضاف إلا إلى ما هو بعضه ، وجل ربنا وتقدس عن أن يكون بعض الضالين ولا بعض المضلين))([٥٠]).

ولتوجيه النص نحويا ليتفق والعقائد الإسلامية تعددت أقوال المفسرين والنحويين ، ومنها :

أولا: أن يكون موضع (من) نصبا على حذف الباء ، حتى يكون مقابلا لقوله: (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِين) ، ونسب هذا القول إلى عدد من نحويي البصرة([٥١])، وأجازه الطوسي([٥٢])، والبغوي([٥٣])،واستحسنه القرطبي لمطابقته قوله تعالى:(وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)، وجعله نظير قوله تعالى : (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ / النحل: من الآية١٢٥)([٥٤]).

ثانيا : أن يكون (من) مبتدأ ، ولفظه لفظ الاستفهام ، والمعنى : إن ربك هو أعلم أي الناس يضل عن سبيله ، وهو مثل قوله تعالى : (ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً / الكهف:١٢) ، فيكون (من) مبتدأ ، وخبره جملة (يضل) ، وهو مذهب الكسائي([٥٥])، والفراء([٥٦])، والمبرد([٥٧]) ، ونسب إلى الزجاج([٥٨]) ، واختاره أيضا : النحاس([٥٩])، ومكي بن أبي طالب([٦٠])، واستحسنه من المفسرين : الطبري([٦١])، وابن الجوزي([٦٢])، والرازي([٦٣].)

ولكون هؤلاء لم يذكروا العامل في الجملة المتكونة من المبتدأ والخبر ، ذهب أبو حيان إلى أن العامل عندهم (أفعل التفضيل) ، ثم أنكره عليهم ؛ ((لأن التعليق فرع عن جواز العمل ، وأفعل التفضيل لا يعمل في المفعول به ، فلا يعلق عنه))([٦٤])

وأجاز العكبري قول الفراء ، والزجاج ، لكن موضع الجملة عنده نصب بـ(يعلم) المقدر لا بـ(أعلم) ؛ لأن (أفعل) لا يعمل في الاسم الظاهر النصب([٦٥]).

وتابعه في هذا القول : البيضاوي([٦٦])، والنسفي([٦٧])، وأبو السعود([٦٨])، والآلوسي([٦٩]).

ثالثا : أن يكون موضع (من) النصب بفعل مضمر يدل عليه قوله (أعلم)، فكأنه قال : إن ربك هو أعلم يعلم من يضل عن سبيله ، ونُسِب هذا القول إلى أبي علي الفارسي([٧٠]).

وبهذا القول تكون (من) بمعنى (الذي) ، أو موصوفة بمعنى (فريق)، وإنما احتيج إلى هذا التقدير في النص القرآني ؛ لأن (أفعل) لا يعمل النصب في الاسم الظاهر([٧١])، لكونه بعيدا عن مضارعة الفعل ، والمعاني لا تعمل في المفعولات كما تعمل في الظروف([٧٢]). واستدل الرضي على صحة هذا المذهب بقول الشاعر([٧٣]):

أكر وأحمى للحقيقة منهم وأضرب منا بالسيوف القوانسا([٧٤])

فقد انتصب (القوانسا) بفعل مقدر لا باسم التفضيل (أضرب)([٧٥])

وأجازه أيضا أبو السعود([٧٦])، والآلوسي([٧٧]).

رابعا : زعم قوم([٧٨]) أن (أعلم) هاهنا بمعنى (يعلم) ، كما قال حاتم الطائي([٧٩]) :

فهذا التوجيه وإن كان جائزا في كلام العرب فليس قوله تعالى : (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ / الأنعام:١١٧) منه ؛ لأنه عطف عليه بقوله : (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) ، فأبان بدخول الباء في (المهتدين) أن (أعلم) ليس بمعنى (يعلم) ؛ لأن ذلك إذا كان بمعنى (يفعل) لم يوصل بالباء ، كما لا يقال : هو يعلم بزيد ، بمعنى : يعلم زيدا([٨٠])

واستحسن الرازي أن يكون (أعلم) بمعنى (يعلم) في النص القرآني مشيرا إلى أن حصول التفاوت في علم الله تعالى محال ((إلا أن المقصود في هذا اللفظ : أن العناية بإظهار هداية المهتدين فوق العناية بإظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى :(إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا / الإسراء: من الآية٧) ، فذكر الإحسان مرتين ، والإساءة مرة واحدة .))([٨١])

خامسا : نُقِل عن بعض نحويي البصرة ، أن (من) في موضع خفض بنية الباء ، فيكون التقدير : إن ربك هو أعلم بمن يضل([٨٢])

فأصحاب هذا القول يجوزون عمل الحرف مع سقوطه من اللفظ ، واعترض عليه ؛ لأنه غير معلوم في كلام العرب اسم مخفوض من غير خافض ليكون هذا نظيرا له([٨٣])، وإن وجد في الشعر فهو من ضروراته([٨٤])، ولا يحمل القرآن الكريم على الضرورة .

وأرى أن أظهر الأقوال في توجيه النص القرآني ما اختاره عدد من نحويي الكوفة من جواز عمل (أفعل التفضيل) في المفعول به([٨٥])، وقياسا على مذهبهم يحمل النص على الظاهر ويكون (من) مفعولا به لـ(أعلم) ، ويؤيده أيضا قول الشاعر([٨٦]):

أكر وأحمى للحقيقة منهم وأضرب منا بالسيوف القوانسا

ومن النصوص الأخر في هذا الباب قوله تعالى :(وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ / الأنعام:١٢٤).

فمعلوم أن (حيث) ظرف مكان ، لكن حملها على الظرفية في النص القرآني يؤدي إلى إشكال عقائدي ، وهو تحديد علم الله تعالى في ذلك المكان دون غيره – تنزه الله تعالى عن ذلك - .

وقد تنبه المفسرون والنحويون إلى هذا الأمر ، فذهبوا إلى توجيه النص ليتفق والعقيدة الإسلامية ، يقول الطبرسي : ((لا يخلو (حيث) هنا من أن يكون ظرفا متضمنا لحرفه، أو غير متضمن ، وإن كان ظرفا فلا يجوز أن يعمل فيه (أعلم) ؛ لأنه يصيّر المعنى : أعلم في هذا الموضع أو في هذا الوقت ، ولا يوصف تعالى بأنه أعلم في مواضع أو في أوقات ... وإذا كان الأمر كذلك لم يجز أن يكون (حيث) هنا ظرفا ، وإذا لم يكن ظرفا كان اسما ، وكان انتصابه انتصاب المفعول به على الاتساع ، ويقوي ذلك دخول الجار عليه ، فكان الأصل : الله أعلم بمواضع رسالاته ، ثم حذف الجار ، كما قال سبحانه : (أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ / النحل: من الآية١٢٥) وفي موضع آخر: (أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ / الأنعام: من الآية١١٧) ، فـ (من يضل) معمول فعل مضمر دل عليه (أعلم)))[٨٧]

فتحديد علم الله تعالى في مواضع دون أخر ، كان سببا عقائديا مانعا من حمل النص على الظاهر عند الطبرسي وغيره من المفسرين ، ولتوجيه النص عقائديا فضلا عن مراعاة الإعراب ، أخرج الطبرسي (حيث) من الظرفية ناصبا إياها على المفعولية اتساعا ، ولأن (أفعل التفضيل) لا تنصب المفعول به ، قدر فعلا عاملا فيه حفاظا على القاعدة النحوية . واستدل الطبرسي على صحة مذهبه بشواهد شعرية عدة ، منها[٨٨]:

كأن منها حيث تلوي المنطقا حقفا نقا مالا على حقفي نقا[٨٩]

فـ (حيث) هنا في موضع نصب بـ(كأن) ، و(حقفا نقا) مرفوع بأنه خبر .

وكذلك بقول الآخر يصف شيخا يقتل القمل[٩٠]:

يهز الهرانع عقده عند الخصى بأذل حيث يكون من يتذلل[٩١]

ومن ذلك أيضا قول الفرزدق[٩٢] :

فمحن به عذبا رضابا غروبه رقاق وأعلى حيث ركبن أعجف[٩٣]

وهذا القول الذي اختاره الطبرسي بكون (حيث) اسما لا ظرفا في النص القرآني ، سبقه إليه أبو علي الفارسي ، الذي يرى أن الجملة بعد (حيث) صفة لا مضاف إليه ؛ لأن (حيث) يضاف ظرفا وليس اسما[٩٤].

وأجاز الرضي إضافة (حيث) مع كونها اسما إلى الجملة بعدها ، كما في ظروف الزمان ، مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ المرسلات:٣٥) ، وقوله تعالى : (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ / المائدة: من الآية١١٩) وقوله تعالى :(اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ / الأنعام: من الآية١٢٤)[٩٥].

وإلى قول أبي علي الفارسي ذهب العكبري مانعا كون (حيث) ظرفا في الآية الكريمة ؛ لأن المعنى ليس عليه[٩٦].

واختاره أيضا القرطبي[٩٧]، والنسفي[٩٨]، واستدل ابن هشام عليه بأن الله تعالى يعلم نفس المكان المستحق لوضع الرسالة فيه لا أن يعلم في ذلك المكان ، والعامل في (حيث) فعل مضمر مقدر ؛ لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول به إجماعا[٩٩].

وأنكر أبو حيان قول أبي علي الفارسي ؛ لتجريده (حيث) عن الظرفية ، واستند في ذلك على قواعد النحويين ، فهم ((نصّوا على أن (حيث) من الظروف التي لا تتصرف ، وشذ إضافة (لدى) إليها وجرها بالياء ، ، ونصوا على أن الظرف الذي يتوسع فيه لا يكون إلا متصرفا ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع نصب (حيث) على المفعول به لا على السعة ولا على غيرها ، والذي يظهر لي إقرار (حيث) على الظرفية المجازية ، على تضمن (أعلم) معنى ما يتعدى إلى الظرف ، فيكون التقدير : الله أنفذ علما حيث يجعل رسالاته ، أي هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالاته ، والظرفية هنا مجاز كما قلنا.))[١٠٠].

ورد الآلوسي اعتراض أبي حيان ؛ لأن (حيث) خرجت عن الظرفية بناء على تصرفها[١٠١]

وذهب آخرون إلى أن المراد بـ (حيث) أن الله تعالى يعلم الفضل الذي هو محل الرسالة ، وبهذا القول تبقى (حيث) على ظرفيتها ، ويكون المعنى : أن الله تعالى لن يؤتيكم مثل ما آتى رسله من الآيات ، لأنه يعلم ما فيهم من الذكاء ، والطهارة ، والفضل ، والصلاحية للإرسال ، ولستم كذلك[١٠٢]

أما أظهر الأقوال في توجيه النص القرآني فما اختاره عدد من النحويين ، بأن (حيث) مفعول به لقوله (أعلم) لا لفعل مقدر ، لتجرده عن معنى التفضيل[١٠٣]

ومن النصوص الأخر التي وجهها النحويون والمفسرون مراعاة للعقيدة قوله تعالى : (قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ / الشعراء:١٥) .

فالاستماع ليس من صفة الله تعالى ؛ لأنه جار مجرى الإصغاء ، كما قال تعالى : (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً / الجن:١) ، وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : (من استمع إلى حديث قوم هم له كارهون صب في أذنيه البرم)([١٠٤])، والبرم : الكحل المذاب .

وتنزيها لله تعالى عن هذه الصفة استعان بعض المفسرين بأسلوب نيابة الصيغ ليتفق النص القرآني والعقيدة الإسلامية ، مشيرين إلى أن(مستمع) في النص القرآني في موضع (سامع) ؛ لأن الاستماع طلب السمع بالإصغاء إليه ، وذلك لا يجوز عليه سبحانه ، وإنما أتى بهذه اللفظة ؛ لأنه أبلغ في الصفة وأوكد ([١٠٥])

ولو حمل المفسرون لفظة (مستمع) على المجاز لكان أفضل ؛ لأن القرآن الكريم دقيق في اختيار ألفاظه ، فلفظة (مستمع) في النص القرآني وردت مبالغة في بيان إعانة الله تعالى أولياءه ، ولولاها لما توصلنا إلى معنى المبالغة في النص الكريم ، وقد تنبه إلى ذلك الزمخشري ، حاملا لفظة (مستمع) على المجاز([١٠٦])، وتابعه البيضاوي ، إذ يرى أن الله تعالى مثّل نفسه بمن حضر مجادلة قوم استماعا لما يجري بينهم ، وترقبا لإمداد أوليائه منهم ، مبالغة في الوعد بالإعانة ، ولذلك تجوز بالاستماع الذي هو بمعنى الإصغاء للسمع الذي هو مطلق إدراك الحروف والأصوات)([١٠٧])

واستحسن أبو حيان قول ابن عطية الذي يرى أن القصد من لفظة (مستمع) : إظهار التهمم ليعظم أنس موسى (عليه السلام) ، أو تكون الملائكة بأمر الله تعالى إياها تستمع([١٠٨])

ومن النصوص التي وجهها العلماء تنزيها لله تعالى مما لا يليق به ، قوله تعالى : (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / الأنعام:١٧) .

فحقيقة المس تلاقي جسمين([١٠٩])، والفعل (يمسسك) في النص القرآني مسند إلى الله تعالى ، وهذا الأمر لا يجوز نسبته إلى الله – جلت قدرته - ؛ لأنه ليس جسما ، فتأول الطبرسي النص بقوله : ((فإن قيل : إن المس من صفات الأجسام، فكيف قيل : (إن يمسسك الله) ؟ قلنا : الباء للتعدية ، والمراد : إن أمسك الله ضرا ، أي جعل الضر يمسك ، فالفعل للضر ، وإن كان في الظاهر قد أسند إلى اسم الله تعالى .))([١١٠])

فحمل الطبرسي الباء على التعدية ، وهي القائمة مقام الهمزة في إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به([١١١])، نحو قوله تعالى:(لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ / البقرة: من الآية٢٠) ، قوله تعالى : (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ / البقرة: من الآية١٧) ، لكن الفعل (يمسسك) متعد ، والتعدية بالباء في الفعل المتعدي قليلة([١١٢])، ومن ذلك قوله تعالى : (وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ/ الحج: من الآية٤٠) ، وقول العرب : (صككت أحد الحجرين بالآخر)([١١٣])، واختار أبو حيان([١١٤]) قول الطبرسي ، وذهب القرطبي إلى أن (المس) في النص القرآني مجاز وتوسع([١١٥]).

<u>ثانيا : تنزيه الأنبياء (عليهم السلام)</u>

تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) من الأخطاء والذنوب ، موضوع عقائدي خطير ، شغل ذهن علماء الإسلام ، وكان مثارا للنقاش الطويل بينهم ، فتحدثوا عن هذا الموضوع في كتبهم الإسلامية والتفسيرية وبعض آثارهم الفلسفية من الجانب العقلي والنقلي ، وتحدثوا عن إثبات العصمة أو نفيها قبل النبوة أو بعدها في تبليغ الأحكام أو في كل الشؤون([١١٦])

وكان السبب في اختلاف المذاهب الإسلامية في عصمتهم (عليهم السلام) ورود عدد من نصوص القرآن ظاهرها يوهم بصدور الذنب منهم (عليهم السلام)، فتشبث عدد من المذاهب الإسلامية بها لإنكار عصمتهم (عليهم السلام)، والإصرار على صدور الذنب منهم شأنهم شأن الناس الآخرين .

وقد ذهب أغلب المسلمين إلى أن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيرا كان الذنب أو صغيرا ، لا قبل النبوة ولا بعدها([١١٧])

لذا انبرى عدد من المفسرين والنحويين إلى توجيه عدد من النصوص التي يوهم ظاهرها بصدور الذنب منهم (عليهم السلام) ، ويمكن أن نلاحظ ذلك في قوله تعالى: (فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ / الأعراف:١٩٠) .

فظاهر الآية الكريمة يقتضي صدور الذنب من آدم (عليه السلام) ؛ لأنه لم يتقدم من يجوز عود الضمير عليه في (جعلا) إلا آدم وحواء (عليهما السلام) اللذين كُنِّيَ عنهما في قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا / الأعراف: من الآية١٨٩) ، مما اضطرهم إلى عدم حمل النص على ما يقتضيه ظاهر اللفظ من وقوع الشرك من آدم وحواء (عليهما السلام) ؛ ((لأن البراهين الساطعة التي لا يصح فيها الاحتمال ، ولا يتطرق إليها المجاز والاتساع ، قد دلت على عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، فلا يجوز عليهم الشرك والمعاصي وطاعة الشيطان))([١١٨])، وتنزيها لآدم (عليه السلام) من الشرك، تم توجيه النص القرآني بأقوال عدة :

<u>أولا :</u> أن يكون الضمير في قوله (جعلا) راجعا إلى النسل الصالح ، أي المعافى في الخلق والبدن

لا في الدين ، وإنما ثنى ؛ لأن حواء كانت تلد في كل بطن ذكرا وأنثى([١١٩])، وأراه قولا متكلفا .

ثانيا : أن يرجع الضمير في (جعلا) إلى النفس وزوجها من ولد آدم (عليه السلام) لا إلى آدم وحواء (عليهما السلام) ، فيكون معنى قوله تعالى : (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) : خلق كل واحد منكم من نفس واحدة ، ولكل نفس زوجا ، من جنسها كما قال تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون / الروم:٢١) ، وبهذا القول لا يكون لآدم وحواء (عليهما السلام) ذكر في النص القرآني ، ويؤيده قوله تعالى : (فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُون/ الأعراف: من الآية١٩٠) ، ولو كان متعلقا بهما لكان حق اللفظ أن يقال : عما يشركان أو عما أشركا.

وهو مذهب الزجاج ، مشيرا إلى أن الآية الكريمة على هذا القول مثلٌ ضُرِبَ لمشركي العرب ليعرفوا كيف بدأ الخلق([١٢٠]).

واستحسنه : النحاس([١٢١])، والقرطبي([١٢٢])، وأبو حيان([١٢٣])، وابن كثير([١٢٤])

وأنكره الشوكاني ذاهبا إلى أن الضمير في (جعلا) عائد إلى آدم وحواء (عليهما السلام) ، والدليل على ذلك قوله تعالى : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) فهذا التقدير إنما هو لحواء([١٢٥])

ولا حجة للشوكاني في اعتراضه ؛ لأن قوله تعالى : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) ، يمكن أن يراد به : من نوعها ، فلا يشترط كون الكناية لحواء([١٢٦])

وأراه قولا حسنا في توجيه النص القرآني بعيدا عن التكلف ،

ثالثا : أن يكون قوله : (هو الذي خلقكم) عاما لجميع الخلق ، و(من نفس واحدة) يعني : آدم (عليه السلام) ، وقوله : (وجعل منها زوجها) أي حواء ، ثم انقضى حديث آدم وحواء وخص بالذكر المشركين من أولادهما ، ويكون هذا القول من باب ذكر العموم ثم يخص بعضهم بالذكر ، ومثله كثير في الكلام ، ونظيره قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ / يونس: من الآية٢٢) ، فخاطب الجماعة بالتسيير ، ثم خص راكب البحر بالذكر([١٢٧])

وأنكره الفخر الرازي ؛ لما يؤدي من تفكيك في النظم([١٢٨])، ووافقه الطباطبائي على اعتراضه مشيرا إلى أن قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) ((محفوف بقرينة قطعية على المراد ، وتزيل اللبس ، بخلاف التدرج من الخصوص إلى العموم في هذه الآية ، فإنه موقع في اللبس لا يصار إليه في الكلام البليغ اللهم إلا أن يجعل قوله:(فتعالى الله عما يشركون) إلى آخر الآية قرينة على ذلك))([١٢٩])

رابعا : أن تحمل الآية الكريمة على حذف مضاف ، فيكون التقدير : وجعل أولادهما له شركاء ، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، وهذا مثل قوله تعالى : (وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ / البقرة:٥١) ،(وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ / البقرة:٧٢) ، والتقدير : وإذ قتل أسلافكم نفسا ، واتخذ أسلافكم عجلا.

وعلى هذا القول تكون الكناية من أول الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء (عليهما السلام) ، ويقويه قوله تعالى : (فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُون) . وأجاز هذا القول الزمخشري([١٣٠])، والبيضاوي([١٣١])

وأنكره الرازي ذاهبا إلى أن الكنايات المتوالية عقيب مذكور واحد إذا صرف بعضها إلى ذلك المذكور وبعضها إلى شيء آخر ، لأدى ذلك إلى تفكيك النظم([١٣٢])، فضلا عن أن هذا المحذوف لا دليل عليه([١٣٣])

خامسا : حمل النص على ظاهره ، فيكون الضمير في (جعلا) عائدا إلى آدم وحواء (عليهما السلام) ، وأنهما جعلا لله تعالى شريكا في التسمية دون العبادة ، وذهب الطبرسي إلى إنكار هذا القول([١٣٤])

وأجازه من النحويين : الفراء([١٣٥]) وابن قتيبة([١٣٦])، والزجاج([١٣٧])، ومن المفسرين : الطبري([١٣٨])، والواحدي([١٣٩])، والبغوي([١٤٠])، والشوكاني([١٤١])

واستدلوا على صحته بروايات([١٤٢])موضوعة مدسوسة من أهل الكتاب([١٤٣])، وقد صح الحديث عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ، ولا تكذبوهم)([١٤٤]). وأشار هؤلاء إلى أن تسمية الولد بـ(عبد الحارث) لا تفيد كونه عبدا للحارث ، فإن الأعلام قائمة مقام الإشارة فقط ، ولا يلزم منه الكفر والفسق .

وأنكر هذا القول العديد من المفسرين([١٤٥])؛ لأن الآية الكريمة تقتضي أنهم أشركوا الأصنام ، لقوله تعالى : (أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُون / الأعراف:١٩١) ، ولفظة (ما) تستعمل لغير العاقل فدل ذلك على أنهم أشركوا الأصنام مع الله تعالى لا ما ذكروه من إشراك إبليس في التسمية فقط، فضلا عن أن هذه الروايات ذكرت أن آدم وحواء (عليهما السلام) أشركا إبليس اللعين فيما ولد لهما بأن سمياه عبد الحارث ، وليس في ظاهر الآية ذكر لإبليس([١٤٦])

سادسا : اختار الزمخشري أن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وهم آل قصي ، مستدلا على ذلك بقول الشاعر في قصة أم معبد([١٤٧]):

فيا لقصي ما روى الله عنكم به من فخار لا يبارى وسؤدد

فيكون المراد : هو الذي خلقكم من نفس قصي ، وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها ، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بـ (عبد مناف ، وعبد العزى ، وعبد قصي ، وعبد الدار) ، وجعل الضمير في (يشركون) لهما ولأعقابهما([148]) وتابعه في هذا القول الرازي([149])

وفي هذا القول ما لا يخفى من التكلف ؛ لأنه ليس في اللفظ ما يدل عليه .

ب-نسب إلى أبي علي الفارسي قول ، يكون فيه معنى قوله (جعلا له شركاء) ، جعل أحدهما له شركاء ، أو ذوي شرك ، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، كما حذف في قوله تعالى : (وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ) (الزخرف:٣١) ، والمعنى : على رجل واحد من رجلي القريتين([150])

وهذا القول يشير إلى إشراك حواء دون آدم (عليه السلام) ، وهو بعيد أيضا؛ لما يؤديه من ركّة في التعبير القرآني ، فعلى هذا التقدير يكون الضمير في (دعوا الله) عائدا إلى آدم وحواء (عليهما السلام) ، وفي قوله : (جعلا له شركاء) عائدا إلى أحدهما ، وفي قوله : (فتعالى الله عما يشركون) عائدا إلى حواء ومن أشرك من ولد آدم (عليه السلام) ، وفي هذا ما لا يخفى من التكلف .وفي توجيه النص أقوال أخر آثرت تركها اختصارا([151])

ومن النصوص الأخر التي وجهها النحويون والمفسرون تنزيها للأنبياء (عليهم السلام) قوله تعالى : (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ / يونس:٩٤) .

فظاهر النص الكريم يوهم بوقوع الشك من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأوحي إليه أن يسأل ليزول عنه ذلك الشك ، وهذا غير جائز ؛ لأن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) معصوم قبل النبوة وبعدها من كبير الذنوب وصغيرها ، وقد ورد عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله : (لم أشك ولم أسأل)([152])

ولتنزيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) مما يصفه به ظاهر اللفظ ذكر العلماء أقوالا عدة في توجيه الآية ، منها :

أولا : أن تكون (أن) نافية بمعنى (ما) ، وقوله (فاسأل) جوابا لشرط مقدر ، أي : ما كنت في شك مما أنزلنا إليك ، فإن أردت أن تزداد يقينا فاسأل الذين يقرؤون الكتاب ، أي لسنا نريد بأمرك أن تسأل لأنك شاك ، ولكن لتزداد إيمانا ، كما قال إبراهيم (عليه السلام) حين قال له الله تعالى : (قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي / البقرة: من الآية٢٦٠) ، فالزيادة في التعريف ليس مما يبطل العقيدة ، ونُقل هذا القول عن الزجاج([153]). وأجازه النحاس([154])، واستبعده الآلوسي ؛ لكونه خلاف الظاهر ، وما ذكر من أقوال في توجيه النص أولى للأخذ بها([155])

ثانيا : أن يكون الخطاب لغير رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فيكون المعنى : فإن كنت في شك أيها المخاطب أو أيها السامع مما أنزلنا إليك على لسان نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) (فاسأل الذين يقرؤون الكتاب)([156]) وهو مذهب ثعلب ، والمبرد([157])واستدل عليه ابن قتيبة بنظائر من التنزيل([158])، واستحسنه القرطبي([159])، والبيضاوي([160]). وهذا القول مع حسنه خلاف الظاهر([161])

ثالثا : أن يكون الخطاب للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وهو شامل للخلق ، فيكون المعنى : إن كنتم في شك فاسألوا ، والدليل على ذلك قوله تعالى في آخر السورة : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ/ يونس:١٠٤) ، فأعلم الله سبحانه وتعالى أن نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس في شك ، ومثل هذا قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ / الطلاق: من الآية١) ، فقال : (طلقتم) والخطاب للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، ونُسِب هذا القول إلى الزجاج([162])

واختاره ابن قتيبة ذاهبا إلى أن القرآن الكريم نزل بمذاهب العرب كلهم ، وهم قد يخاطبون الرجل بالشيء ويريدون غيره ، ولذلك جاء في مثلهم : (إياك أعني واسمعي يا جارة) ، ومثله قوله تعالى :(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً/ الأحزاب:١) ، فالخطاب للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والمراد بالوعظ المؤمنون ، يدلك على ذلك أنه قال :(وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً / الأحزاب:٢) ، ولم يقل : بما تعمل خبيرا([163]) واختاره أيضا : الواحدي([164])، الطوسي([165])، والزركشي([166])، والثعالبي([167])

رابعا : أن الخطاب لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وإن لم يشك ، وعلم الله تعالى أنه غير شاك ، ولكن خرج الكلام مخرج التقرير ، كما يقول القائل لعبده : إن كنت عبدي فأطعني ، ولأبيه : إن كنت والدي فتعطف عليّ ، ولولده : إن كنت ابني فبرّني ، يريد بذلك المبالغة ، فيكون معنى الآية الكريمة : لو كنت ممن يشك فشككت (فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك) ، وهو مذهب الفراء([168]) واختاره الطبري جاعلا نظير الآية قوله تعالى : (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ / المائدة:١١٦) ، وقد علم جلّ ثناؤه أن عيسى (عليه السلام) لم يقل ذلك ، وهذا من ذلك ، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم

يكن شاكا في حقيقة خبر الله تعالى وصحته ، ولكنه تعالى خاطبه خطاب قومه(١٦٩)، واختاره أيضا البغوي(١٧٠)

خامسا : وقيل : إن الخطاب للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على أن المراد بالشك : الضيق والشدة بما يعانيه من تعنتهم وأذاهم ، أي : إن ضقت ذرعا بما تلقى من أذى قومك (فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ) ، كيف صبر الأنبياء (عليهم السلام) على أذى قومهم فاصبر كذلك(١٧١) وهو ما اختاره الكسائي(١٧٢)، واستحسنه الشوكاني(١٧٣)، واستبعده الآلوسي(١٧٤)

وذهب الرازي إلى أن القضية الشرطية لا تفيد إلا ترتيب الجواب على الشرط ، أما أن الشرط حاصل أو لا فهو غير مستفاد(١٧٥)

وزاد أبو حيان هذا القول بيانا ، إذ أشار إلى أن (إن) الشرطية ((تقتضي تعليق شيء على شيء ، ولا تستلزم تحتم وقوعه ولا إمكانه ، بل قد يكون ذلك مستحيل ، كقوله تعالى : (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ / الزخرف:٨١) ، ومستحيل أن يكون لله ولد ، فكذلك هذا مستحيل أن يكون في شك ، وفي المستحيل عادة كقوله تعالى : (فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ / الأنعام: من الآية٣٥) ، أي : فافعل ، لكن وقوع (إن) للتعليق على المستحيل قليل ، وهذه الآية من ذلك ، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية))(١٧٦) واستحسنه أيضا أبو السعود(١٧٧)، والآلوسي(١٧٨)

وأراه أظهر ما قيل في النص القرآني لكن الأمر المشكوك فيه ليس نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم) كما ذهب إلى ذلك غير واحد(١٧٩)، لأنه إن كان المقصود من أهل الكتاب عبد الله بن سلام ، وكعب الأحبار وغيرهما كما نقلت ذلك الروايات(١٨٠)، كان إسلامهم دليلا على صحة نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وإن كان المقصود غيرهم ممن لم يؤمنوا ، فهذا غير جائز ؛ لأن هؤلاء دفعهم عنادهم إلى تحريف صفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في التوراة والإنجيل ، وبذلك لن يعترفوا بنبوته وصفته لمن يسألهم ، وإنما المقصود بذلك قصص القرآن ، أي : إن كنت في شك من القصص المنزلة عليك ومن جملتها قصة فرعون وقومه وأخبار بني إسرائيل (فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ / يونس: من الآية٩٤)(١٨١)

((ومن لطيف الإشارة أن الله تعالى لم يذكر في القصص المذكورة في هذه السورة قصة هود وصالح ؛ لعدم تعرض التوراة الموجودة عندهما لقصتهما ، وكذا قصة شعيب وقصة المسيح ؛ لعدم توافق أهل الكتب عليهما))(١٨٢)

وهذا القول لا يستلزم وجود ريب في قلب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا تحقق شك منه ، فإن أسلوب الآية الكريمة نوع من الخطاب ، يصح أن يخاطب به من هو على يقين من القول وبينة من الأمر كون المعنى الذي أخبر به المخبر بما تعاضدت عليه الحجج ، فعلى ما بينه الله تعالى حجة وهناك حجة أخرى ، وهي أن أهل الكتب السماوية الموفين لها حق قراءتها يجدون ذلك فيما يقرؤونه من الكتاب ، وهو أمر لا يسع أهل الكتاب أن ينكروه وإنما كانوا ينكرون بشارات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وبعض ما يختص به الإسلام ، وما غيروه من الكتب من الجزئيات(١٨٣)

وذهب آخرون إلى أن النص القرآني على ظاهره من وقوع الشك من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)(١٨٤)، وحاشاه من هذا الأمر .

ومن النصوص الأخر التي تم توجيهها تنزيها للأنبياء (عليهم السلام)، وإثباتا لعصمتهم ، قوله تعالى : (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ / يوسف:٢٤).

فقوله : (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا) خرج مخرجا واحدا ، ومعلوم أن همّ زليخا متعلق بالقبيح ، والشاهد على ذلك القرآن الكريم ، لقوله تعالى : (وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ / يوسف: من الآية٢٣) ، وقوله تعالى : (وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلالٍ مُبِينٍ / يوسف:) ، وقوله تعالى : (الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ/ يوسف: من الآية٥١) ، ويشهد بذلك أيضا إجماع المفسرين على أنها همّت بالمعصية والفاحشة(١٨٥)

ولثبوت تعلق همها بالفاحشة تمسك عدد من المفسرين بأن همّه (عليه السلام) متعلق بالفاحشة أيضا ؛ لأن سياق الهمّين خرج مخرجا واحدا .

وهذا الأمر أنكره عدد من المفسرين والنحويين ؛ لثبوت عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، ولأن الأدلة العقلية التي لا يتطرق إليها الشك والاحتمال والمجاز دلت على أن يوسف (عليه السلام) لا يجوز أن يفعل القبيح ولا يعزم عليه(١٨٦)

وقد أثبت العلماء للهمّ معاني عدة ، منها : العزم على الفعل ، كقوله تعالى :(إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ / المائدة: من الآية١١) ، أي : أرادوا ذلك وعزموا عليه ، فلو حمل (الهمّ) في النص القرآني على العزم لكان التأويل فيه أمرا لابد منه ، وهو ما ذهب إليه المفسرون بأقوال عدة :

الأول : أن (الهمّ) في ظاهر الآية معلق بذاته (عليه السلام) وذاتها ، وذلك غير جائز ؛ لأن الذوات لا تراد ، فلا بد من تقدير أمر محذوف يتعلق العزم به ، وقد أمكن أن يتعلق عزمه (عليه السلام) بغير القبيح ويكون

متناولا لضربها أو دفعها عن نفسه ، فكأن التقدير : ولقد همت بالفاحشة وأرادت ذلك ، وهم يوسف (عليه السلام) بضربها ودفعها عن نفسه ، وعلى هذا يكون معنى رؤية البرهان : أن الله تعالى أراه برهانا على أنه إن أقدم على ما هم به أهلكه أهلها أو قتلوه ، أو ادعت عليه المراودة على القبيح لامتناعها منه ، فأخبر الله سبحانه وتعالى أنه صرف عنه السوء والفحشاء ، ويكون التقدير : لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك، ويكون جواب لولا محذوفا يدل عليه قوله : (وهمّ بها) ، ولا يجوز أن يكون قوله : (وهمّ بها) جوابا لـ(لولا) ؛ لأن جوابها لا يتقدم عليها[١٨٧]وهو اختيار ابن قتيبة[١٨٨]، وأجازه الشريف المرتضى[١٨٩]، والشيخ الطوسي[١٩٠]

وذهب الرازي إلى أن (الهمّ) إن كان بمعنى (العزم) فلا بد من تعلقه بمحذوف ، وليس تعلقه ببعض الأمور أولى من تعلقه ببعض إلا لدليل ، وهمّها باتفاق متعلق بالفاحشة ، أما همّه (عليه السلام) فقد دلت الآيات على أنه لا يجوز تعلقه بالفاحشة لذلك أمكن أن يتعلق بدفعه إياها[١٩١]

لكن هؤلاء سوى ابن قتيبة لم يشترطوا إضمار جواب (لولا) ، بل أجازوا أن يكون جوابها متقدما عليها ، وهو قوله : (وهمّ بها)[١٩٢]

<u>الثاني :</u> ((أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير ، فيكون التقدير : ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها ، ولما رأى برهان ربه لم يهم بها ، ويجري هذا مجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أني تداركتك ، وقد كنت قتلت لولا أني خلصتك ، والمعنى : لولا تداركي لهلكت ، ولولا تخليصي إياك لقتلت ، وإن كان لم يقع هلاك أو قتل ، ومثله قول الشاعر :

فلا يدعني قومي ليوم كريهة   لئن لم أعجل ضربة أو أعجل

وقال الآخر :

فلا يدعني قومي صريخا لحرة   لئن كنت مقتولا ويسلم عامر

))[١٩٣]

فـ(الهمّ) على هذا القول على معناه الحقيقي ، وإنه (عليه السلام) لم يقع منه الهمّ البتّة ؛ لوجود رؤية البرهان .

وهذا القول جار على قاعدة الكوفيين من جواز تقديم جواب لولا عليها[١٩٤]، ونسب إلى قطرب[١٩٥]، وأبي عبيدة[١٩٦]، وأجازه الشريف المرتضى[١٩٧]، والطوسي[١٩٨]، وابن الجوزي[١٩٩]، والرازي[٢٠٠]، والقرطبي[٢٠١]

وأنكره عدد من النحويين والمفسرين من جانبين[٢٠٢]:

أحدهما : أنه لا يجوز تقديم جواب لولا عليها .

الآخر : أن جوابها يكون باللام ، كقوله تعالى : (فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ، لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ / الصافات:١٤٣-١٤٤) .

أما الاعتراض الأول فمردود ؛ لأن عددا من المفسرين ذهبوا إلى جواز تقديم جواب (لولا) مستدلين على ذلك بقوله تعالى : (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِين / القصص:١٠) ، فقوله : (إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي) ، إما أن يكون جواب (لولا) أو يكون دليلا عليه ، وإذا دار الأمر بين أن يكون جوابها محذوفا وبين أن يكون متقدما عليها ، فلا شك في أن التقديم أولى[٢٠٣]، فضلا عن أن من أعلام البصرة من أجاز تقديم جواب لولا عليها كأبي زيد الأنصاري ، والمبرد[٢٠٤]

أما الاعتراض الآخر ، وهو اقتران الجواب باللام ، فهو غير لازم ، لجواز أن يأتي جواب (لولا) – إذا كان بصيغة الماضي - باللام وغير اللام ، فيقال : لولا زيد أكرمتك ، ولولا زيد لأكرمتك[٢٠٥]

واستحسن النسفي[٢٠٦]، وأبو حيان[٢٠٧]، والآلوسي[٢٠٨]، أن يكون جواب (لولا) محذوفا ، ويكون قوله : (وهم بها) داخلا في القسم مع قوله تعالى : (ولقد همت به) ، وهو الدليل على الجواب المحذوف .

<u>الثالث :</u> اختار النحاس[٢٠٩]قولا بعيدا عن التكلف والتأويل ، يكون فيه معنى قوله : (وهم بها) : اشتهاها ، ومال طبعه إلى ما دعته إليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة همّا ، على سبيل التوسع والمجاز ، ولا يقبح في الشهوة ؛ لأنها من فعل الله تعالى ، وإنما يتعلق القبح بالمشتهي. واستحسنه الزمخشري ، مشيرا إلى أن المراد بهمه (عليه السلام) : ((أن نفسه مالت إلى المخالطة ونازعت إليها من شهوة الشباب وقرمه ميلا يشبه الهمّ به والقصد إليه ، وكما تقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم وهو يكسر ما به ويرده بالنظر في برهان الله المأخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم ، ولو لم يكن ذلك الميل الشديد المسمى هما لشدته لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع))[٢١٠]

واختاره البيضاوي ، مشيرا إلى أن ميل الطبع ومنازعة الشهوة خارج الاختيار وبذلك لا يدخل تحت التكليف[٢١١]. واستحسنه النسفي[٢١٢]، واستدل عليه أبو السعود بما سبق من آيات استعصامه المنبئة عن كمال كراهيته له ، ونفرته عنه ، وإنما عبر عنه بـ(الهم) لمجرد وقوعه في صحبة همها بالذكر بطريق المشاكلة ، لا لشبهه به ، ثم إن الآية أشارت إلى تباين الهمّين ، فهمّها صدر بما يقرر وجوده من التوكيد القسمي ، وعقب الثاني بما يعقبه أثره قوله عز وجل : (لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ)[٢١٣]

وشبه الآلوسي همّه (عليه السلام) بظمأ الصائم في اليوم الحار إلى الماء البارد ، ومثل هذا لا يكاد يدخل تحت التكليف(٢١٤)

ومن المفسرين الذين تمسكوا بوقوع المعصية من يوسف (عليه السلام) : الطبري الذي اكتفى بأن هذا القول مروي عن السلف ولا يجوز مخالفتهم(٢١٥)، وتابعه في ذلك البغوي(٢١٦)

وهذا المذهب مردود لأن ما ورد في التنزيل من تنزيه يوسف (عليه السلام) يدل على خلافه ، ومن ذلك قوله تعالى : (كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ / يوسف: من الآية٢٤) ، وقوله تعالى : (ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ / يوسف:٥٢) ، وقوله تعالى : (قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ / يوسف: من الآية٥١) ، وقوله تعالى : (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ / يوسف:٢٩) .

وذهب أبو حيان إلى أن ما نسبوه إلى يوسف (عليه السلام) لا يجوز نسبته حتى إلى آحاد الفساق(٢١٧)

نتائج البحث

وفي الختام نستطيع أن نجمل أهم ما توصلت إليه الدراسة فيما يأتي :

أولا : لم يكن الغرض من توجيه النصوص القرآنية مراعاة جانب الإعراب فقط ، بل أضاف النحويون والمفسرون فائدة أخرى وهي التوفيق بين النص القرآني والعقيدة الإسلامية ، إذ نسبت تلك النصوص القبيح إلى الله تعالى والأنبياء (عليهم السلام) ، فاستعان العلماء بالتوجيه النحوي لتتفق والعقيدة الإسلامية .

ثانيا : أفاض النحويون والمفسرون في الآراء التي تصرف النص القرآني عن ظاهره المشكل عقائديا ، وأكثروا الحديث عنها ، وأطالوا الخلاف فيها ؛ لئلا يحمل النص على ظاهره .

ثالثا : أثبتت الدراسة أن عددا من المفسرين لم يستسغ التوجيهات النحوية التي تصرف النص عن ظاهره حاملا النص المشكل عقائديا على ما هو عليه معتمدا في ذلك على روايات – لم تثبت صحتها - .

رابعا : لم يختلف موقف النحويين في توجيه النصوص القرآنية المشكلة عقائديا عن موقف المفسرين ، لأنهم جميعا يسعون إلى خدمة لغة القرآن الكريم .

الهوامش

(١) تقويم الفكر النحوي : ٢٤٢ التبيان في تفسير القرآن : ١٢٣/٣

(٢) ينظر : نقد الخطاب الديني : نصر حامد أبو زيد : ٨٠

(٣) ينظر : الاعتقادات : ٢١-٢٢ ، اعتقاد أهل السنة : ١٩٣/٢-١٩٥ ، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد : ٤٩

(٤) التبيان في تفسير القرآن : ١٢٣/٣

(٥) جامع البيان : ٣٠٢/٤

(٦) البحر المحيط : ٣/ ١٦٧

(٧) ينظر : شرح الرضي على الكافية : ١٨٨/٤-١٩٠ ، شرح قطر الندى : ١٣٨ ، شرح التصريح : ٢٥١/١-٢٥٢

(٨) ينظر : اللباب في علل البناء والإعراب : ١ / ١٧٢

(٩) ينظر : المصدر نفسه .

(١٠) ينظر : البرهان في علوم القرآن : ١٢٢/٤

(١١) ينظر : البحر لمحيط : ٣ / ٣٠

(١٢) ينظر : البحث النحوي عند الأصوليين : ٣٠٦-٣٠٧

(١٣) مجمع البيان : ٣٥٤/١٠

(١٤) ينظر : دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه : ٢٢٤

(١٥) مجمع البيان : ١٠ / ٣٥٤

(١٦) الميزان في تفسير القرآن: ١٠٤/٢

(١٧) المصدر نفسه .

(١٨) مجمع البيان : ٤٠٦/٦

(١٩) ينظر : معاني القرآن : ١١٩/٢

(٢٠) ينظر : إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج : ٣٤٦/١

(٢١) ينظر : التبيان في إعراب القرآن : ٨٩/٢

(٢٢) ينظر : جامع البيان : ٧٤/١٥

(٢٣) ينظر : الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٦٣٠/٢

(٢٤) ينظر : تفسير القرآن العظيم : ١٧٣/٢

(٢٥) ينظر : المصدر نفسه : ٤٠٦/٦

(٢٦) ينظر : إرشاد العقل السليم : ١٦٣/٥

(٢٧) ينظر : روح المعاني : ٤٣/١٥

(٢٨) الكشاف : ٥١٠/٢

(٢٩) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٤٥٨/٦ ، مجمع البيان : ٤٠٦/٦ ،البحر المحيط : ١٩/٦ ، فتح القدير : ٢١٤/٣ ، روح المعاني : ٤٣/١٥

(٣٠) ينظر : الجواهر الحسان : ٤٥٨/٣ ،مجمع البيان : ٤٠٦/٦ ، الدر المنثور : ٢٥٤/٥

(٣١) القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية : ٢٣٢

(٣٢) ينظر : أمالي المرتضى : ٣/١ ، التبيان في تفسير القرآن : ٤٥٩/٦ ، مجمع البيان : ٤٠٦/٦

(٣٣) البيت لعبد مناف بن ربع الهذلي ، ينظر : ديوان الهذليين : ٤٢/٢

(٣٤) قتائدة : اسم موضع ، الجمالة : أصحاب الجمال ، الشرد : جمع شرود

(٣٥) ينظر : أمالي المرتضى : ٤/١ ، التبيان في تفسير القرآن : ٤٦٠/٦ ، مجمع البيان : ٤٠٦/٦

(٣٦) ينظر : روح المعاني : ٤٤/١٥

(٣٧) أمالي المرتضى : ٤/١

(٣٨) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٤٦٠/٦

(٣٩) ينظر : مجمع البيان : ٤٠٦/٦

(٤٠) ينظر : معالم التنزيل : ١٠٩/٣ ، زاد المسير : ١٩/٥

(٤١) مسند أحمد : ٤٦٨/٣ ، سنن البيهقي الكبرى : ٦٤/١٠
(٤٢) ينظر : مجاز القرآن : ٣٧٣/١ ، معالم التنزيل : ١٠٩/٣ ، زاد المسير : ١٩/٥ فتح القدير : ٢١٤/٣
(٤٣) ينظر : مجاز القرآن : ٣٧٢/١-٣٧٣
(٤٤) الديوان : ٥٠
(٤٥) الكشاف : ٥١٠/٢
(٤٦) روح المعاني : ٤٣/١٥
(٤٧) ينظر : الميزان في تفسير القرآن : ٦٠/١٣
(٤٨) ينظر : المصدر نفسه : ٦١/١٣-٦٢
(٤٩) الجامع لأحكام القرآن : ٢٣٢/١٠
(٥٠) مجمع البيان : ٣٥٥/٤
(٥١) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٧٢/٧
(٥٢) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٢٥٠/٤
(٥٣) ينظر : معالم التنزيل : ١٢٥/٢
(٥٤) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٧٢/٧
(٥٥) ينظر : مفاتيح الغيب : ١٦٤/١٣ ، البحر المحيط : ٢١٠/٤
(٥٦) ينظر : معاني القرآن : ٣٥٢/١
(٥٧) ينظر : مفاتيح الغيب : ١٦٤/١٣ ، البحر المحيط : ٢١٠/٤
(٥٨) ينظر : مجمع البيان : ٣٥٥/٤ ، وينظر : معاني القرآن وإعرابه : ٣١٤/٢
(٥٩) ينظر : إعراب القرآن : ٥٥٧/١
(٦٠) ينظر : مشكل إعراب القرآن : ٢٦٦/١
(٦١) ينظر : جامع البيان : ١٤/٨-١٥
(٦٢) ينظر : زاد المسير : ١١٤/٥
(٦٣) ينظر : مفاتيح الغيب : ١٦٤/١٣
(٦٤) البحر المحيط : ٢١٠/٤
(٦٥) ينظر : التبيان في إعراب القرآن : ٢٥٩/١
(٦٦) ينظر : أنوار التنزيل : ٤٤٦/٢
(٦٧) ينظر : مدارك التنزيل : ٣٤٢/١
(٦٨) ينظر : إرشاد العقل السليم : ١٧٩/٣
(٦٩) ينظر : روح المعاني : ١٢/٨
(٧٠) ينظر : مجمع البيان : ٣٥٥/٤ ، البحر المحيط : ٢١٠/٤ ، روح المعاني : ١٢/٨
(٧١) ينظر : شرح الرضي على الكافية : ٥٣٠/٣
(٧٢) ينظر : مشكل إعراب القرآن : ٢٦٦/١
(٧٣) البيت لعباس بن مرداس ، ينظر : ديوانه : ٦٩
(٧٤) القوانسا : جمع قونس ، وقونس البيضة من السلاح : أعلاها
(٧٥) ينظر : شرح الرضي على الكافية : ٥٣٠/٣
(٧٦) ينظر : إرشاد العقل السليم : ١٧٩/٣
(٧٧) ينظر : روح المعاني : ١٢/٨
(٧٨) ينظر : مجمع البيان : ٣٥٥/٤
(٧٩) لم أعثر على البيت في الديوان ، وينظر : جامع البيان : ١٤/٨ ، مجمع البيان : ٣٥٥/٤
(٨٠) في شرح الديوان : ٣٢ ، الحي يعلم أن جفنته
(٨١) ينظر : جامع البيان : ١٥/٨ ، التبيان في تفسير القرآن : ٢٥١/٤
(٨٢) مفاتيح الغيب : ١٦٤/١٣
(٨٣) ينظر : جامع البيان : ١٤/٨
(٨٤) ينظر : المصدر نفسه : ١٤/٨
(٨٥) ينظر : مشكل إعراب القرآن : ٦٧/١ ، البحر المحيط : ٢١٠/٤
(٨٦) ينظر : البحر المحيط : ٢١٠/٤ ، روح المعاني : ١٢/٨
(٨٧) ينظر : ص من الرسالة
(٨٨) مجمع البيان : ٤٦١/٤
(٨٩) لم أعثر على قائله ، ينظر البيت : مجمع البيان : ٤٦١/٤
(٩٠) المنطق : كلما شددت به وسطك ، الحقفان : تثنية الحقف ، وهو ما اعوج من الرمل واستطال ، النقا : الكثيب من الرمل ، مالا : من الميل
(٩١) البيت للفرزدق ، ينظر : شرح ديوانه : ٧٢٠/٢
(٩٢) وهز القملة بين أصابعه : قصعها ، أي : قتلها ، الهرانع : القمل الكبير
(٩٣) شرح الديوان : ٥٥٣/٢
(٩٤) محن به ، يريد : سقين به ، والمائح : الذي ينزل إلى البئر فيعرف الماء إذا قل ، الرضاب : تقطع الريق ، أعجف ، يريد : أن اللثة قليلة اللحم ، غروبه : تقطع أسنانه ، وذلك للحداثة.
(٩٥) ينظر : شرح الرضي على الكافية : ٢٦١/٣ ، مغني اللبيب : ١٣١/١ ، روح المعاني : ٢١/٨
(٩٦) ينظر : شرح الرضي على الكافية : ٢٦١/٣
(٩٧) ينظر : التبيان في إعراب القرآن : ٢٦٠/١
(٩٨) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٨٠/٧
(٩٩) ينظر : مدارك التنزيل : ٣٤٤/١
(١٠٠) ينظر : أوضح المسالك : ٢٣٥/٢ ، شرح شذور الذهب : ٣٠٠-٣٠١ ، شرح قطر الندى : ٢٣٠
(١٠١) البحر المحيط : ٢١٦/٤
(١٠٢) ينظر : روح المعاني : ٢١/٨
(١٠٣) ينظر : حاشية الصبان : ١٢٦/٢ ، شرح التصريح : ٥١٩/١
(١٠٤) ينظر : شرح الأشموني : ٣٩١/٢
(١٠٥) الفائق في غريب الحديث : ٦٠/١ ، النهاية في غريب الحديث : ١٢١/١
(١٠٦) مجمع البيان : ١٧٦/٧
(١٠٧) ينظر : الكشاف : ٣٠٤/٣
(١٠٨) أنوار التنزيل : ٢٣٣/٤
(١٠٩) ينظر : البحر المحيط : ٨/٧
(١١٠) ينظر : المصدر نفسه : ٨٧/٤
(١١١) مجمع البيان : ٢٨١/٤
(١١٢) ينظر : ارتشاف الضرب : ٤٢٦/٢ ، الجنى الداني : ١٠٢ ، همع الهوامع : ٣٣٤/٢
(١١٣) ينظر : البحر المحيط : ٨٧/٤
(١١٤) ينظر : المصدر نفسه : ٨٨/٤
(١١٥) ينظر : المصدر نفسه : ٨٧/٤
(١١٦) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٣٩٨/٦
(١١٧) ينظر : عصمة الأنبياء – الفخر الرازي : ٥

(١٨) ينظر : تنزيه الأنبياء – الشريف المرتضى : ١٥
(١٩) مجمع البيان : ٥١٠/٤
(٢٠) ينظر : المصدر نفسه : ٥٠٩/٤ ، زاد المسير : ٣٠٣/٣
(٢١) ينظر : معاني القرآن وإعرابه : ٤٣٧/٢
(٢٢) ينظر : إعراب القرآن : ٦٥٦/١
(٢٣) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٣٣٨/٧-٣٣٩
(٢٤) ينظر : البحر المحيط : ٤٤٠/٤
(٢٥) ينظر : تفسير القرآن العظيم : ٣٧٥/٢-٣٧٦
(٢٦) ينظر : فتح القدير : ٢٧٥/٢
(٢٧) ينظر : مجمع البيان : ٥٠٩/٤ ، الميزان : ٣٧٤/٨
(٢٨) ينظر : مجمع البيان : ٥٠٩/٤
(٢٩) ينظر : عصمة الأنبياء : ٢٥
(٣٠) الميزان : ٣٧٥/٨
(٣١) ينظر : الكشاف : ١٨٧/٢
(٣٢) ينظر : أنوار التنزيل : ٨٢/٣
(٣٣) ينظر : عصمة الأنبياء : ٢٥ ، البحر المحيط : ٤٤٠/٤
(٣٤) ينظر : الميزان : ٣٧٧/٨
(٣٥) ينظر : مجمع البيان : ٥١٠/٤
(٣٦) ينظر : معاني القرآن : ٤٠٠/١
http://thiqaruni.org/arabic/69.pdf

(٣٧) ينظر : تأويل مشكل القرآن : ٢٠٠-٢٠١
(٣٨) ينظر : معاني القرآن وإعرابه : ٤٣٧/٢
(٣٩) ينظر : جامع البيان : ١٩٨/٩
(٤٠) ينظر : الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٤٢٦/١
(٤١) ينظر : معالم التنزيل : ٢٢١/٢
(٤٢) ينظر : فتح القدير : ٢٧٤/٢
(٤٣) ينظر الروايات : جامع البيان : ١٩٤/٩-١٩٨ ، زاد المسير : ٢٠٤/٣-٢٠٦ ، الدر المنثور : ٦٢٣/٣-٦٢٥
(٤٤) ينظر : تفسير القرآن العظيم : ٣٧٥/٢
(٤٥) مسند أحمد : ١٣٦/٤ ، سنن أبي داود : ١٧٦/٢
(٤٦) ينظر : تنزيه الأنبياء : ٣٣ ، عصمة الأنبياء : ٢٥ ، البحر المحيط : ٤٤٠/٤
http://thiqaruni.org/arabic/54.pdf

(٤٧) ينظر : مجمع البيان : ٥١٠/٤
(٤٨) نقل ابن هشام قولا ينسب البيت إلى الجن ، ينظر: شرح شذور الذهب : ٣٠٥
http://thiqaruni.org/arabic/58.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/69.pdf

(٤٩) ينظر : الكشاف : ١٨٧/٢
(٥٠) ينظر : عصمة الأنبياء : ٢٤
(٥١) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٥١/٥
(٥٢) ينظر : تنزيه الأنبياء : ٣٢-٣٣ ، روح المعاني : ١٤٢/٩
(٥٣) الديباج على صحيح مسلم : ١٧٢/١

(٥٤) ينظر : مجمع البيان : ١٣٣/٥ ، وينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٤٣٠/٥ ، روح المعاني : ١٩٠/١١
(٥٥) ينظر : إعراب القرآن : ١٨٦/٢ ، معاني القرآن : ٣١٧/٣
(٥٦) ينظر : روح المعاني : ١٩٠/١١
(٥٧) ينظر : مجمع البيان : ١٣٣/٥
(٥٨) ينظر : معاني القرآن – النحاس : ٣١٧/٣ ، الجامع لأحكام القرآن : ٣٨٢/٨ ، البرهان في علوم القرآن : ٢٤٠/٢، فتح القدير : ٤٧٣/٢
(٥٩) ينظر : تأويل مشكل القرآن : ٢١١-٢١٢
(٦٠) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٣٨٢/٨
(٦١) ينظر : أنوار التنزيل : ٢١٤/٣
(٦٢) ينظر : فتح القدير : ٤٧٣/٢
(٦٣) ينظر : مجمع البيان : ١٣٣/٥
(٦٤) ينظر : تأويل مشكل القرآن : ٢٠٩
(٦٥) ينظر : الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٥٠٨/١
(٦٦) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ٤٣٠/٥
(٦٧) ينظر : البرهان في علوم القرآن : ٢٤٢/٢
(٦٨) ينظر : الجواهر الحسان : ٢٦٦/٣
(٦٩) ينظر : ، معاني القرآن : ٤٧٩/١
(٧٠) ينظر : جامع البيان : ٢١٨/١١
(٧١) ينظر : معالم التنزيل : ٣٦٨/٢
(٧٢) مجمع البيان : ١٣٣/٥
(٧٣) ينظر : البحر المحيط : ١٩١/٥
http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf

(٧٤) ينظر : فتح القدير : ٤٧٣/٢
(٧٥) ينظر : روح المعاني : ١٩٠/١١
(٧٦) ينظر : عصمة الأنبياء : ١٢٤
(٧٧) البحر المحيط : ١٩١/٥
(٧٨) ينظر : إرشاد العقل السليم : ١٧٥/٤
(٧٩) ينظر : روح المعاني : ١٨٩/١١-١٩٠
(٨٠) ينظر : عصمة الأنبياء : ١٢٤
(٨١) ينظر : الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٥٠٨/١ ، معالم التنزيل : ٣٦٨/٢ ، فتح القدير : ٤٧٣/٢
(٨٢) ينظر : أنوار التنزيل : ٢١٤/٣ ، روح المعاني : ١٩٠/١١
(٨٣) الميزان : ١٢٣/١٠
(٨٤) ينظر : الميزان : ١٢٣/١٠
(٨٥) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٣٨٢/٨ ، فتح القدير : ٤٧٣/٢
(٨٦) ينظر : مجمع البيان : ٢٢٥/٥
(٨٧) ينظر : المصدر نفسه : ٢٢٤/٥
(٨٨) ينظر : مجمع البيان : ٢٢٤/٥
(٨٩) ينظر : تأويل مشكل القرآن : ٣١٣
(٩٠) ينظر : تنزيه الأنبياء : ٧٥
(٩١) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ١٢١/٦
(٩٢) ينظر : عصمة الأنبياء : ٥٩
(٩٣) ينظر : تنزيه الأنبياء : ٧٦ ، التبيان في تفسير القرآن : ١٢٢/٦ ، عصمة الأنبياء : ٥٩

(١٩٤) مجمع البيان : ٢٢٤/٥ـ٢٢٥
(١٩٥) ينظر : البحر المحيط : ٥٩٥/٥ ، إرشاد العقل السليم : ٦٦/٤ ، روح المعاني : ٢١٤/١٢
(١٩٦) ينظر : زاد المسير : ٢٠٦/٤
(١٩٧) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ١٦٦/٩، الجواهر الحسان : ٣٢٠/٣
(١٩٨) ينظر : تنزيه الأنبياء : ٨٠
(١٩٩) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : ١٢٤/٦
(٢٠٠) ينظر : زاد المسير : ٢٠٥/٤ـ٢٠٦
(٢٠١) ينظر : عصمة الأنبياء : ٦٠
(٢٠٢) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ١٦٦/٩
(٢٠٣) ينظر : جامع البيان : ٢٤٢/١٢ـ٢٤٣ ، البحر المحيط : ٢٩٥/٥ ، روح المعاني : ٢١٤/١٢
(٢٠٤) ينظر : عصمة الأنبياء : ٦١ ، البحر المحيط : ٢٩٥/٥ ، روح المعاني : ٢١٤/١٢
(٢٠٥) ينظر : البحر المحيط : ٢٩٥/٥ ، روح المعاني : ٢١٤/١٢
(٢٠٦) ينظر : البحر المحيط : ٢٩٥/٥ ، روح المعاني : ٢١٤/١٢
(٢٠٧) ينظر : مدارك التنزيل : ١٨٤/٢
(٢٠٨) ينظر : البحر المحيط : ٢٩٥/٥
(٢٠٩) ينظر : روح المعاني : ٢١٤/١٢
(٢١٠) ينظر : إعراب القرآن : ١٣٤/٢
(٢١١) الكشاف : ٤٥٦/٢
(٢١٢) ينظر : أنوار التنزيل : ٢٨٢/٣
(٢١٣) ينظر : مدارك التنزيل : ١٨٤/٢
(٢١٤) ينظر : روح المعاني : ٢١٣/١٢
(٢١٥) ينظر : المصدر نفسه : ٢١٣/١٢
(٢١٦) ينظر : جامع البيان : ٢٤٠/١٢
(٢١٧) ينظر : معالم التنزيل : ٤١٨/٢
(٢١٨) ينظر : البحر المحيط : ٢٩٥/٥

انكماش أصوات المدّ الطويلة في العربيّة

المواقع ، والأسباب

أ. م . د . صيوان خضير خلف

جامعة البصرة – كليّة التربية

قسم اللغة العربيّة

المقدمــة :

الانكمــاش لغــةً : قصــر الشــيء ، وصــغرهِ (١) وانكماش أصوات المّد الطويلة يعني قصرها وتحويلها إلى أصوات المّد القصيرة (٢) .

والعلاقــة بــين المصّــوتات القصــيرة ، والطويلــة علاقة نوع بأصل ، إذ إنّ الثانية تنشأ بتضعيف مدّة النطق بــالأولى ، قــال ســيبويه (ت ١٨٠ هــ) عــن صــوت المّــد الطويل : إنّه حرف ممطول (٣) .

وكلمة ((ممطول)) تدلّ أنّ أصوات المدّ القصيرة أصل والطويلة فرع عليها (٤) . وقال بن جنّي (ت ٣٩٢هـ) فــي بــاب (مطــل الحركــات) : ((وإذا فَعَلَتِ العرب ذلـك أنشأت عن الحركة الحرف من جنسها ، فتنشئ بعد الفتحة الألـف ، وبعد الكسرة اليـاء ، وبعد الضمّة الـواو))(٥) . وقـال : ((أعلم أنّ الحركات أبعاض حروف المدّ واللين ، وهـي : الألـف ، واليـاء ، والـواو ، فكمـا أنّ هـذه الحـروف ثلاثـة فكذلك الحركـات ثـلاث ، وهـي : الفتحـة ، والكسـرة ، والضـمّة ، فالفتحـة بعض الألـف ، والكسـرة بعض اليـاء ، والضـمّة بعض الواو،وقـد كـان متقدمو النحـويّين يسـمّون الفتحـة الألـف الصـغيرة ، الكسـرة اليـاء الصـغيرة والضـمّة الـواو الصـغيرة، وقـد كـانوا فـي ذلـك علـى طريـق مستقيمة))(٦) .

وهـذا كلّـهُ يعنـي أنّ الصـوائت الطويلـة تنشـأ عـن الصوائت القصيرة . قال : ((فقد ثبت بمـا وصفناه من حـال هـذه الأحـرف أنهـا توابـع للحركـات ومُتَنَشّـئة عنهـا . وأنّ الحركات أوائل لها ، وأجزاء منها))(٧) .

وقـال الـدكتور حسام سـعيد النعيمّـي ((ممّـا يـدخل فـي هـذا البـاب ... ويؤيّـد أنّ الحركـات أبعـاض حـروف المـدّ إجـراء العـرب الحـرف ، مجـرى الحركـة والحركـة مجـرى الحـرف))(٨) .

وهذا يعنـي – أيضـاً – أنّ أصوات المـدّ القصـيرة ، إذا أُطيلت تحوّلت إلى أصوات المدّ الطويلة التي من جنسها ، وأنّ الثانيـة إذا انكمشـت (قصـرت) تحـوّلـت إلـى أصـوات المـدّ القصـيرة . وطـول الأصـوات وقصـرها هـو مـا يعـرف بالكميّـة (Quantity)(٩) وهـذه الكميّـة لهـا أثـر فـي التفريـق بـين الصـيغة والصـيغة فـالفرق بـين (فَعَـل) و (فاعَـل) – مـن الناحيـة الصـوتية – فـرق فـي الحركـة والمدّ(١٠) .

وظـاهرة تقصير الكميّـة في أصوات المـدّ الطويلـة التي أسميتها بالانكمـاش تدرس من الناحيـة الصوتية على أساس موقع هذه الأصوات .

وهــذه محاولــة متواضــعة فــي معرفــة مواضــع انكماش أصوات المدّ الطويلة – وسببه عل مستوى المفردة ، وعلى مستوى السلسلة الكلامية .

١. في الفعل الماضي الأجوف المسند إلى ضمائر الرفع المتصّلة :

مثل : خِفْتُ – وسِرْنَ ، وقُلْنا .

تتـألّف هـذه الأفعـال قبـل إسـنادها مـن مقطعـين : الأول طويل مفتوح – والثاني قصير :

خافَ : خا / فَ . سارَ : سا / رَ ، قالَ : قا / لَ

وعند إسنادها إلى ضمير ، مقطع مفتوح (تُ ، نَ ، نا) ، أصبحت هذه الأفعال : خافَتُ ، سارَنَ ، قالَنا . وقد تألفت من ثلاثة مقاطع :

خا / فَ / تُ . سا/ رَ / نَ . قا / لَ / نا

حذفت قمة المقطع الثاني منها ؛ لتوالي الحركات ، فأصبحت خافْتُ . وسارْنَ . وقالْنَا .

خا/فْ/تُ . سا/رْ/نَ . قا/لْ/نا .

فبقيت قاعدته بلا قمة ، وهي لا تشكل مقطعاً ؛ ولا يمكن إلحاقهـا بـالمقطع التـالي لهـا ؛ إذ لـيس فـي مقاطع العربية ما يبدأ بصامتين فألحقت بـالمقطع الطويل المفتوح السابق لها ، فشكّلت معه مقطعاً مديداً في غير موقعه : خا فْتُ : خافْ / تُ .

سارْنَ : سارْ/نَ

قالْنا : قالْ / نا

وقـد فـرّت العربيّـة منـه بـأنّ حوّلتـه إلـى المقطـع الطويل المغلق (١١) عن طريق انكماش قمتـه (الألف) إلى نصفها (الفتحة) فأصبحت الأفعال :

خَفْتُ : خَفْ / تُ .

سَرْنَ : سَرْ / نَ .

قَلْنا : قَلْ / نا .

ثُمَّ أبدل صوت الفتحة القصيرة في الأوّل والثاني كسرة : خِفْتُ . سِرْنَ . وفي الثالث ضمّة : قُلْنا ؛ لأنّ هذه الأفعال كوّنت في بنيتها العميقة المسندة إلى الضمائر مزدوجاً (١٢) في مقطع مقفل .

خَوِفْتُ : المزدوج هو (وـــِ) في المقطع (وِفْ)
سَيِرْنَ : المزدوج هو (يـــِ) في المقطع (يِرْ) .
قَوَلْنا : المزدوج هو (وـــُ) في المقطع (وُلْ) .
وقد أُلغي نصف الصائت منه (الواو ، والياء) فالتقى الصائت منه (الكسرة ، والضمّة) مع قمة المقطع الأول (الفتحة) فتغلب الأقوى (١٣) تغلبت الكسرة على الفتحة في الأول والثاني . فأصبحا خِفْتُ و سِرْنَ ، وتغلبت الضمّة على الفتحة في الثالث فأصبح : قُلْناَ (١٤) .
ويلاحظ أنّ صوت المدّ القصير الذي بعد عين الفعل هو المتغلب ؛ ((لأهمية حركة العين في العربية))(١٥) ؛ إذ بها يستدلّ على باب الفعل الثلاثي .
وتطبيق القاعدة نفسها على الفعل الماضي الأجوف غير الثلاثي المسند إلى ضمير رفع متحرك (مقطع) . مثل : استفادَ + تُ :
اِسْ/تَ/فا/دَ/تُ .
تحذف قمة المقطع (دَ) ، وتلحق قاعدته (د) بما قبلها (فا) فيتكوّن مقطع مديد في الدرج (فادْ) فتفرّ العربية منه بانكماش قمته إلى نصفها : اِسْ / تَ / فَدْ / تُ .
والبنية العميقة ، هي : اِسْتَفَيِدْتُ : اسْ/تَ/فَ/يِ/دْ/تُ . حذف نصف الصائت منه (ي) فبقي الصائت (-ِ-) وقد تغلب على الفتحة التي بعد الفاء فأصبح الفعل (اِسْتَفِدْتُ) :
اِ س / تَ / فِدْ / تُ .

٢. **الفعل الماضي الناقص المنتهي بالألف المتصل بتاء التأنيث الساكنة** :

مثل : رَمَتْ ، دَعَتْ
المقطع الأخير من هذين الفعلين قبل اتّصال تاء التأنيث به طويل مفتوح : رَمى:رَ/ ما ، دَعا : دَ/عا وعندما لحقهما الصامت الساكن (تْ) شُكّل مقطعاً مديداً :
رَماتْ : رَ / ماتْ .
دَعاتْ : دَ / عاتْ .
وهذا النوع من المقاطع غير مستساغ في العربية وفي غير موضعه المسموح به . فهو وإنْ وقع متطرّفاً إلّا أنّ السكون فيه ليس من أجل الوقف ، وإنّما هو علامة بناء تاء التأنيث (١٦) . ممّا جعل العربّي يعيد صياغة التأليف المقطعّي للفعلين ، وذلك بانكماش صوت المدّ الطويل (الألف) فيه إلى نصفه (الفتحة) ، وبذا تحوّل المقطع المديد إلى مقطع طويل مغلق :
رَمَتْ : رَ / مَتْ .
دَعَتْ : دَ / عَتْ .
والمقطع الطويل المغلق مقبول وشائع في العربية (١٧) ولا فرق بين الفعل الثلاثي ، وغيره في هذه الحال فالفعل استدعتْ قبل اتصال تاء التأنيث الساكنة به استدعى : ينتهي بمقطع طويل مفتوح : اِ سْ / تَدْ / عا . وعندما لحقه الصامت الساكن (تْ) شكّل مقطعاً مديداً : استدعاتْ : اِسْ/تَدْ/عاتْ : قامت العربية بتحويله إلى مقطع طويل مغلق بانكماش قمته (الألف) إلى نصفها (الفتحة) فتحوّل المقطع المديد إلى طويل مغلق اِسْتَدْعَتْ :
اِسْ / تَدْ / عَتْ .
وهناك توجيه آخر ، وهو أنْ صوت المدّ الطويل جاء بعده صوت صامت ساكن ((وفي فونولوجيا العربية قانون يقضي بتقصير صوت المدّ الطويل قبل الصوت الصحيح الساكن (١٨) .

٣. **الفعل الماضي الناقص الذي لامه ألف والمسند إلى واو الجماعة** .

ومثاله : سَعَوا .
الفعل (سعى) يتألّف من مقطعين : سَ / عا . الثاني منهما طويل مفتوح ، أتصّل به ضمير رفع صائت (و) ، وهو صوت مدّ طويل فأصبح الفعل (سعاو) ، وقد التقى فيه صائتان (الألف و الواو) ، وهذا أمر غير جائز ، إذ لا يمكن أن تكون في المقطع قمتان ؛ لذا يشطر (١٩) (الواو)(٢٠) فيكون صائت طويل (الألف) وبعده صائت قصير (الضمّة) بعده نصف صائت (الواو) الاحتكاكي فيسقط صوت الضمّ القصير ، إذ لا يتوالى صائتان . وبسقوطه يصبح لدينا مقطع مديد في غير موضعه تحوّله اللغة إلى مقطع طويل مغلق عن طريق انكماش قمته (الألف) إلى نصفها (الفتحة) . وهذا المخطط يوضح تلك التحّولات.

سعاو
↓ يشطر الى (ـُ و) .
سعاـــُ و
↓ يسقط
سعاو (سَ / عاو)
↓ مقطع مديد ، يتحول الى مقطع طويل مغلق بانكماش قمته :
↓ سَعَوا (سَ / عَو) .

ولا فرق بين الفعل الثلاثي وغير الثلاثي في هذه الحال (٢١) فالفعل تنامى :
تناماو
↓ ينشطر الى ---ُو
تناماـــُو
حذف
تناماو (تَ / نا / ماو)
↓ مقطع مديد يتحوّل إلى طويل مغلق
تنامَو : تَ / نا / مَو .

٤. الفعل المضارع الأجوف المجزوم :
ومنه : لم يَقُلْ ، لم يَبِعْ ، لم يَنَم
الأفعال المضارعة : يَقولُ ، يَبيعُ ، ينامُ .
يتكوّن كلٌ منها من ثلاثة مقاطع : يَ/قو/لُ .
يَ/بي/عُ . يَ/نا/مُ . وعند جزمها قطع من المقطع الأخير منها قمته . لتوالي الحركات ، فأصبحت : يقولْ . يبيعْ ، ينامْ . فانضمّت قاعدة المقطع الأخيرإلى المقطع الذي قبلها ، وقد شكلت معه مقطعاً مديداً في غير موضعه (٢٢) .
فهو وإنْ تطرّف إلّا أنَّ سكون قاعدته الأخيرة ليس من أجل الوقف ، وإنّما سكونها علامة إعراب .
يَ / قولْ
يَ / بيعْ
يَ / نامْ
وقد فّرت العربية منه بانكماش قمته (الواو في الأول ، والياء في الثاني ، والألف في الثالث) إلى نصفها (الضمّة ، الكسرة ، الفتحة) ، فأصبحت هذه الأفعال :
لم يَقُلْ : يَ /قُلْ .
لم يَبِعْ : يَ / بِعْ .
لم يَنَم : يَ / نَمْ .
أمّا سبب فرار العربيّة منه فلالتقاء الساكنين فيه ،إذ إن الأصل لم يَقُوْلْ، فلابدّ من حذف أحدهما.لا يحذف اللام لأنه جذر أساس في الفعل ولا بديل له ، لذا حذف الواو لوجود بديل له وهو (ـُ) . والواقع أن الواو لم يحذف ولكنه انكمش الى نصفه ليتحول المقطع المديد الى مقطع طويل مغلق .

٥. الفعل المضارع الأجوف المسند إلى نون النسوة :
وأمثلته : يَبِعْنْ ، يَقلْنَ ، يَخفْنَ
تتألف هذه الأفعال قبل إسنادها إلى نون النسوة من ثلاثة مقاطع الأخير منها قصير .
يُبيعُ : يَ / بي / عُ .
يَقولُ : يَ / قو / لُ .
يَخافُ : يَ / خا / فُ .
وعند إسنادها إلى نون النسوة (مقطع قصير) ، حذفت قمة المقطع الأخير منها ، كي لا تتوالى الحركات ، فبقيت قاعدته بلا قمّة ، فانضمّت إلى المقطع الذي قبلها .
يبيعْنَ : يَ / بيعْ / نَ .
يَقولْنَ : يَ / قولْ / نَ .
يخافْنَ : يَ / خافْ / نَ .
فأصبح في التركيب مقطع مديد في الدّرْج (بيعْ ، قولْ ، خافْ) حوّلته العربيّة إلى مقطع طويل مغلق بانكماش قمّته (صوت المدّ الطويل) إلى نصفه ، فأصبح التركيب الجديد :
يَبِعْنَ : يَ / بِعْ / نَ
يَقُلْنَ : يَ / قُلْ / نَ .
يَخَفْنَ : يَ / خَفْ / نَ (٢٣) .

٦. فعل الأمر من الأجوف :
يؤخذ فعل الأمر من المضارع بحذف لاصقة المضارعة وحذف قمّة المقطع الأخير منه ، وعند حذفها من الأجوف يصبح الفعل كلُّه مقطعاً مديداً ، فتخلّصت العربيّة منه بانكماش قمّته (أصوات المدّ الطويلة) : (الواو ، والياء ، والألف) إلى نصفها (الضمّة ، والكسرة ، والفتحة) ، وبذا تحّول المقطع المديد إلى مقطع طويل مغلق (٢٤) وقفاً ، ووصلاً ، لان ((السكون فيه ليس عارضاً للوقف بل هو علامة بناء للجزم))(٢٥) .
يقولُ ← قولْ ← قُلْ .
يبيعُ ← بِيعْ ← بِعْ .
ينامُ ← نامْ ← نَمْ .
أما في غير الثلاثيّ مثل (اِستَقِمْ) فمضارعه (يَسْتَقيمُ) وهو يتألّف من المقاطع الآتية:
يَسْ / تَ / قي / مُ .
عند حذف لاصقة المضارعة (يَ) بقيت قاعدة المقطع الأوّل منه (السين) بلا قمّة ، وهذا غير جائز ، كما لا يجوز إلحاقها بالمقطع التالي لها ؛ لأنّها تشكّل معه مقطعاً مبدوءاً بصامتين ، فاجتلبت همزة الوصل مع صائتها (اِ) ، ليعاد تشكّل المقطع مثلما كان عليه في المضارع ، على أنَّ هذه الهمزة يحتاج إليها في ابتداء الكلام ، أمّا في الدرج فتسقط مع صائتها (٢٦) لفظا لا خطّاً .
وعند حذف قمّة المقطع الأخير الضمّة في (مُ) انضمت قاعدته (م) إلى المقطع قبلها (قي) فشكلّت معه مقطعاً مديداً . (قيمْ) تخلّصت العربيّة منه بانكماش قمّته (الياء) إلى نصفها (الكسرة) ليتحوّل إلى طويل مغلق (قِمْ) وهذا التحوّل يكون في الدرْج وفي الوقف ؛ لأنَّ السكون ليس عارضاً (للوقف) ، بل هو علامة إعراب .

٧. الفعل المضارع الناقص المجزوم :
وأمثلته : لم يَسْعَ - لم يَمْحُ - لم يُبْقِ
المقطع الأخير من الأفعال المضارعة : يسعى ، يمحو ، يبقي طويل مفتوح : يَسْ/عا ، يَمْ / حو ، يُبْ / قي . فلما جزمت انكمشت قمّة الأخير منها إلى نصفها ، فأصبح مقطعاً قصيراً مفتوحاً :
لم يسعَ : يَس / عَ .
لم يَمْحُ : يَمْ / حُ .
لم يُبقِ : يُبْ / قِ .
والسؤال هنا : لِمَ انكمشت هذه القمّة ، ولَمْ تقع في مقطع مديد ، ولَمْ يأتِ بعدها صوت صامت ساكن ؟ .

يرى الدكتور غالب فاضل المطلبيّ : أنّ صوت المدّ الطويل يساوي نصف صوت المدّ القصير ، ولمّا كانت علامة جزم الفعل المضارع الصحيح الآخر سقوط صوت المدّ القصير (علامة الرفع) كذلك سقط نصف صوت المدّ الطويل من آخر الفعل المضارع الناقص – في حال الجزم – وبعبارة أوضح أنّ انكماش صوت المدّ الطويل – في آخر الفعل المضارع – إلى نصفه جاسا قياساً على سقوط صوت المدّ القصير في حال جزم الفعل المضارع الصحيح الآخر ، أو أنّ انكماش صوت المدّ الطويل في آخر الفعل المضارع الناقص حدث قياساً على انكماش صوت المدّ الطويل في الأفعال المضارعة الجوف ، ولعلّ ما سوّغ هذا الانكماش تطرّف أصوات المدّ الطويلة (٢٧) .

ها نحن أمام ثلاثة احتمالات :

الأول : قياس انكماش صوت المدّ الطويلة إلى نصفه في آخر الفعل المضارع الناقص على حذف صوت المدّ القصير (الحركة) في آخر الفعل المضارع الصحيح الآخر . وعلى هذا القياس فقدت أصوات المدّ الطويلة نصفها في الأفعال الناقصة (٢٨) .

الثاني : قياس انكماش صوت المدّ الطويل في آخر الفعل المضارع الناقص – في حال الجزم – على انكماش صوت المدّ الطويل (عين الفعل) في حال جزم الفعل المضارع الأجوف .

الثالث : تطرّف أصوات المدّ الطويلة في المضارع الناقص المجزوم ، إذ أنَّ أصوات المدّ المتطرّفة أكثر عرضة للانكماش أو السقوط وهذا ما نميل إليه ، إذ يضعف تيار الهواء الخارج معها من الرئتين.

وقد وهم باحث معاصر في أنّ انكماش أصوات المدّ الطويلة في آخر الفعل المضارع الناقص المجزوم هو ((تحوّل المقطع المديد (ص ح ح ص) إلى مقطع مغلق (ص ح ص) بتحوّل المصوّت الطويل في المدّ إلى مصوت قصير في الطويل المغلق))(٢٩) .

وما ذهب إليه الباحث المعاصر يمكن أن يحصل إذا جاء بعد الفعل المضارع الناقص المجزوم صوت صامت غير متلوٍّ بصائت قصير في السلسلة الكلامية ، نحو :

لم يسعى المؤمن إلى الشرِّ . ففي هذا الحال يحصل في الدرج مقطع مديد : يَسْ / عالْ .. فينكمش صوت المدّ الطويل (الألف) في المقطع (عالْ) إلى نصفه (الفتحة) ، فيتحوّل إلى مقطع طويل مغلق (عَلْ) . ويحصل مثل هذا أيضاً مع الفعل المضارع الذي لامه واو ، أو ياء .

٨. **الفعل المضارع الناقص الذي لامه ألف ، المسند إلى واو الجماعة . أو ياء المخاطبة .**

ومثالاه : يَسْعَونَ - تَلْقَينَ

الفعلان : يسعى ، وتلقى ينتهيان بمقطع مفتوح يَسْ /عا - تَلْ / قا .

اتصلت بهما اللاحقتان (وْنَ) و (يْنَ) فأصبحا : يسعاوْنَ . وتلقايْنَ . وقد التقى فيهما صامتان طويلان ، في الأول الألف والواو ، وفي الثاني الألف والياء والتقاء صامتين يُحدث قمّتين للمقطع الواحد ، وهذا ما تكرهه العربية في نسيجها المقطعي (٣٠) .

لذا انشطر الصائت في الأول (الواو) إلى صائت قصير ، ونصف صائت (-ُو) . وانشطر الصائت في الثاني (الياء) إلى صائت قصير ، ونصف صائت (-ِي) فأصبح صائت طويل (الألف) بعده صائت قصير (الضمّة) بعده الواو الاحتكاكية . وهذا في الفعل الأوّل أمّا في الفعل الثاني فأصبح صائت طويل (الألف) بعده صائت قصير (الكسرة) بعده الياء الاحتكاكيّة ؛ لذا أسقطت الضمّة في الأوّل ، والكسرة في الثاني ، إذ لا يتوالى صائتان ، وبسقوطهما تشكّل مقطع مديد في الدرج تخلّصت العربية منه بانكماش قمته إلى نصفها فتحوّل إلى مقطع طويل مغلق(٣١) .

١. يَسْعاوْنَ ← يَسْعا-ُونَ ← يَسْعاوْنَ ← يَسْعَونَ

انشطر الى (-ُ و) سقط (عاو) مقطع مديد (عَو) مقطع طويل مغلق

٢. تَلْقايْنَ ← تلقا-ِيْنَ ← تَلْقايْنَ ← تَلْقَينَ

انشطر إلى (-ِ ي) سقط (قاي) مقطع مديد (قَيَ) مقطع طويل مغلق .

وهناك توجيه آخر ، وهو التقاء صامتين طويلين في هذين الفعلين هما: الألف، والواو في الأوّل ، والألف والياء في الثاني فانكمش الألف إلى نصفه والواو ، والياء إلى نصفيهما فتشكّلت نتيجة لذلك واو إنزلاقيّة في الأوّل ، وياء إنزلاقيّة في الثاني ليكوّنا مصوّتاً مزدوجاً (٣٢) .

٩. **الفعل المضارع الناقص الذي لامه واو ، أو ياء المسند إلى واو الجماعة ، وياء المخاطبة .**

الأمثلة :

يدعو + وْ نَ ، تدعو + يْنَ .

يبكي + وْ نَ ، تبكي + يْنَ .

الفعلان المضارعان : يدعو ، يبكي ينتهيان بمقطع طويل مفتوح : يَدْ / عو ، يَبْ / كي . ألحقت بهما اللاصقتان (وْنَ) و (يْـنَ) فالتقى في كلّ منهما صامتان طويلان متماثلان (الواو والواو) في (يدعو + ونَ) و (الياء والياء) في (تبكي + يْنَ) وهذا من كراهات العربيّة ؛ إذ يصبح للمقطع قمّتان فضلاً عن توالي الحركات ، فتخلّصت العربيّة من هذه الكراهية بانكماش صوتي المدّ الطويلين في الفعلين (يدعو) و (تبكي) إلى نصفيهما (الضمّة) و (الكسرة) ، ثمّ اتّحدت الضمّة مع الواو ؛ ليكوّنا صوت مدّ طويلاً ، واتّحدت الكسرة مع الياء ، ليشكّلا صوت مدّ طويلاً أيضاً (٣٣) .

والرسم الآتي يوضح تلك التغيرات :

يدعو + وْنَ ← يدعُ + وْنَ ← يدعُوْنَ .

تبكي + يْنَ ← تبكِ + يْنَ ← تبكِيْنَ .

أمّا في حال إسناد الفعل (يدعو) إلى اللاصقة (يْنَ) والفعل (يبكي) إلى اللاصقة (وْنَ) . فقد التقى في كلٍّ منهما صائتان طويلان متنافران ، إذ إنّ الواو صوت خلفيّ ، والياء صوت أماميّ ، والتقاء الصامتين وإنْ كانا متنافرين من كراهات العربية أيضاً ، فانكمش صوت المدّ الطويل الذي في آخر الفعل إلى نصفه (الضمّة) في الأوّل ، والكسرة في الثاني . فالتقى صوت الضمّ مع الياء ، وصوت الكسرة مع الواو ، وما زال التنافر موجوداً . وهذا التنافر يستدعي المجانسة المديّة ((Vowel Harmony)) فأبدلت الضمّة كسرةً ، والكسرة ضمّةً ، ليشكّل الأوّل (الكسرة) مع صوت الياء صوت مدّ طويل هو الياء ، وليشكّل الثاني (الضمّة) مع صوت الواو صوت مدّ طويل هو (الواو)(٣٤) .. والشكل الآتي يوضح تلك التحولات :

تدعو + يْنَ ← تدعُ + يْنَ ← تدعِ + يْنَ ← تدعِينَ .
يبكي + وْنَ ← يبكِ + وْنَ ← يبكُ + وْنَ ← يبكُونَ .

ولعلّ الذي دعا إلى وجود الضمة قبل الواو المديّة . والكسرة قبل الياء المديّة – على الرغم من عدم إقرار الدرس الصوتي الحديث بهذا – قولُ الصرفيّين : ((تغيّر حركة العين إلى الضّم في المضارع ذي الياء مع اللاصقة (وْنَ) وإلى الكسر في المضارع ذي الواو مع اللاصقة (يْنَ)))(٣٥) .

أمّا الدكتور حسام سعيد النعيميّ فيرى في هذا الموضع حذف الصائت الطويل من آخر الفعل وحلّ الضمير الصائت محلّه (٣٦) .

١٠. فعل الأمر من الناقص :

أمثلته : ادْعُ ، ارْمِ ، اسْعَ .

مضارع هذه الأفعال : يدعو ، ويرمي ، ويسعى . يتألّف كلٌّ منها من مقطعين الأول طويل مغلق ، والثاني طويل مفتوح . يدعو : يَدْ / عو .

يرمي : يَرْ / مي .

يسعى : يَسْ / عا .

يُصاغ الأمر منها بحذف لاصقة المضارعة وجعل الصائت الطويل في آخره قصيراً . وعند حذف لاصقة المضارعة جُلبت همزة الوصل وصائتها كي لا تبقى قاعدة المقطع مفردة ، وهو غير جائز ، ولا يجوز إلحاقها بالمقطع التالي لها ، لأنّها تشكّل معه مقطعاً يبدأ بصامتين ؛ لذا اجتلبت همزة الوصل مع صائتها ليعاد تشكيل المقطع على ما كان عليه (طويلاً مغلقاً) ، ثم تنكمش قمّة المقطع الثاني فيه إلى النصف المجانس لها (٣٧) . أي أنّ نصف الصائت الطويل قد سقط وبقي النصف الثاني ، إذ إنّ الواو عبارة عن ضمّتين ، وإن الياء عبارة عن كسرتين ، وإنّ الألف عبارة عن فتحتين ، وقد قيس هذا السقوط على سقوط الصائت القصير في فعل الأمر المصاغ من المضارع الصحيح الآخر ، أو أنّ هذا الانكماش جرى قياساً على انكماش الصائت الطويل في الأمر الأجوف مثل (قُمْ) ، أو أنّ هذه الصوائت الطويلة انكمشت لوقوعها متطرّفةً ، وهو ما ملنا إليه في جزم الفعل المضارع الناقص (٣٨) .

١١. في المضارع المسند إلى واو الجماعة ، أو ياء المخاطبة المؤكّد بنون التوكيد الثقيلة :

مثاله : تسألُنَّ ، وتسألِنَّ .

كان الأول تسألونَ + نَّ والثاني تسألينَ + نَّ . حذف منهما صوت النون (علامة رفع الفعل المضارع) ؛ لتوالي الأمثال ، فأصبح الفعلان :

تسألو + نَّ و تسألي + نَّ ، وبذا يكون نسيجهما المقطعّي :

تَسْ / ءَ / لونْ / نَ .

تَسْ / ءَ / لينْ / نَ .

وفيهما المقطعان : (لونْ) و (لينْ) مديدان في الدرج ، فتخلّصت العربيّة منها بتحويلها إلى مقطع طويل مغلق ؛ وذلك بانكماش قمّته (الواو) في الأوّل إلى نصفه الضمّة و (الياء) في الثاني. إلى نصفه (الكسرة) فأصبحا :

تسألُنَّ : تَسْ / ءَ / لُنْ / نَ .

تسألِنَّ : تَسْ / ءَ / لِنْ / نَ .

١٢. في الفعل الذي على وزن (افعالّ) :

قال ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ) : ((افعلّ مقصور من (افعالّ) لطول الكلمة ومعناها ؛ بدليل أنّه ليس شيء من (أفعلّ) إلا يقال فيه : افعالّ ... ألا ترى أنّ طرح الألف من (احمرَّ) و(اصفَرّ) و (ابيضَّ) و (اسودَّ) أكثر ...))(٣٩) .

ولعلّ ابن عصفور أراد بطرح الألف بسبب وجوده في المقطع المديد (عالْ) من (أفعالّ) . فالفعل (أفعالّ) يتألف من المقاطع الآتية :-

افْ / عالْ / لَ والمقطع (عالْ) فيد مديد وقع في الحشو . فتحَول إلى مقطع طويل مغلق (عَلْ) وبذا أصبح الفعل (أفعلَّ) : افْ/عَلْ/لَ

١٣. في المصدر الذي على وزن (فيعال) :

قال المبرِّد (ت ٢٨٥ هـ) عن مصدر الفعل الرباعي (فاعَلَ) : ((ويجيء فيه الفعال ، نحو : قاتلته قِتالاً ، وراميته رِماءً وكان الاصل فيعالاً... ؛ ولكنَّ الياء محذوفة من فيعال استخفافاً ، وإنْ جاء بها جاءٍ فمصيب))(٤٠) .

وقال الدكتور رمضان عبدالتواب : ((من طبيعة العربية الفصحى أنْ تقصّر الحركة الطويلة في المقطع المفتوح إذا كان يسبق مقطعاً آخر منبوراً ، فأصل مصدر (فاعَلَ) في العربية هو (فيعال) بنبر المقطع الثاني ، وقد ترتب على خلو المقطع الأول من النبر أنْ قصّرت حركته فصار المصدر (فِعال) مثل : قاتلَ قِتالاً بدلاً من قاتلَ قيتالاً))(٤١) . وبذا يكون الدكتور رمضان عبدالتواب قد عللّ ما ذهب إليه المبرّد تعليلاً صوتياً . فالمصدر (قيتالاً) يتألف من ثلاثة مقاطع : قي / تا / لَنْ . والنبر فيه يقع على المقطع (تا) ونبر هذا المقطع أدّى إلى انكماش قمة المقطع السابق له (قي) وهي الياء إلى نصفها (الكسرة) فتحوّل إلى مقطع (قِ) وأصبح المصدر (قِتالاً) :

قِ / تا / لَنْ .

أمّا برجشتراسر فقد فسّر انكماش صوت المدّ الطويل (الياء) في (قيتالاً) بتتابع المقطعين الطويلين : (قي) و (تا) إذ هو ليس بمقبول في السمع ، فاجتنبوه بتقصير المقطع الأول (٤٢) . وبذا يمكن القول : إنَّ المخالفة

((Dissimilation)) في المقاطع هي التي أدّت إلى هذا الانكماش فقد تميل العربية إلى مخالفة مقاطعها كما تميل إلى المخالفة بين أصواتها .

١٤. في الاسم المقصور المنون :

مثاله : فتىً .

إنَّ البنية العميقة للاسم (فتى) في حال تنوينه هي (فتانْ) . وفي هذه البنية جاء صوت المدّ الطويل (الألف) بعد صوت صامت غير متلوّ بحركة ، إذ إنَّ التنوين في النطق نون ساكنة ، و ((في فونولوجيا اللغة العربية قانون يقضي بتقصير صوت المدّ الطويل قبل الصوت الصحيح الساكن))(٤٣) ؛ لذا انكمش الألف إلى نصفه (الفتحة) فأصبح نطق الكلمة (فتَنْ) . قال الدكتور عبدالصبور شاهين ((وهو في الحقيقة اختصار للفتحة الطويلة مع إقفال المقطع بنون ساكنة))(٤٤) .

وهناك توجيه آخر وهو أنَّ الاسم قبل تنوينه يتألف من مقطعين : فَ / تا . الثاني (تا) طويل مفتوح . وعند تنوينه تألّف من مقطعين أيضاً الثاني منهما مديد : فَ / تانْ . وعلى الرغم من تطرّفه فهو هنا غير مستساغ ، لان سكون قاعدته الأخيرة (نْ) ليس بسبب الوقف ؛ لذا تخلصت العربية منه بتحويله إلى مقطع طويل مغلق (تَنْ) ، وذلك بانكماش قمّته الألف إلى نصفها (الفتحة) .

١٥. في جمع الأسماء المقصورة جمع مذكّر سالماً :

مثاله : مُصْطَفَونَ .. في حال الرفع .

مُصْطَفَينَ .. في حالتي النصب والجرّ .

في جمع الأسماء المقصورة جمع مذكرٍ سالماً يلتقي صامتان طويلان متنافران (الألف ، والواو) في حال الرفع ، و (الألف ، والياء) في حالتي النصب والجرّ ، ومن كراهات العربية توالي صوائتها . قال الفرّاء (ت ٢٠٧ هـ) : ((إنّما يستثقلون كسرة بعدها ضمّة ، أو ضمّة بعدها كسرة ، أو كسرتين متواليتين ، أو ضمّتين متواليتين))(٤٥) ، وكما يكره توالي الصوائت القصيرة يكره كذلك توالي الصوائت الطويلة ؛ لأنّ الطويلة فرع عن تلك الأصول (٤٦) ، فضلاً عن ذلك أنّ توالي صائتين قصيرين ، أو طويلين يعني وجود قمتين للمقطع الواحد ، وهذا مستحيل في العربية ، وأنَ توالي صائتين طويلين يعني توالي أربع أصوات مدّ قصيرة وهذا مما لا تميل إليه العربيّة ، فتتخلّص منه بالحذف ، أو بالتقصير (الانكماش) ، لذا انكمش الألف في الاسم المقصور في حال جمعه جمعاً سالماً إلى نصفه (الفتحة) فالتقت الفتحة مع الواو في حال الرفع ، وينشأ عن هذا الالتقاء انزلاق في صورة واو . وتلتقي الفتحة مع الياء في حالتي النصب والجرّ وينشأ من هذا الالتقاء انزلاق في صورة ياء (٤٧) .

إن الذي نشأ عن هذا الانزلاق ليس صوت مدّ طويلاً ، وإنما هو مزدوج هابط (ـَ و) في حال الرفع و (ـَي) في حالتي النصب والجرّ ، وهذا المزدوج لم يسقط ؛ لأنّه لم يقع في مقطع مقفل ، وإنمّا وقع في مقطع مفتوح (٤٨) ، فضلاً عن ذلك ليس بين الفتحة والضمّة ، والفتحة والكسرة من البعد ما بين الضمّة والكسرة .

١٦. النسب إلى (فَعيلة) و (فُعيلة) ، ولم يكن عينهما صوت مدّ طويل :

مثاله : قَبيْلة ⟵ قَبيليّ ⟵ قَبَلِيّ .

جُهَيْنَةَ ⟵ جُهينِيّ ⟵ جُهَنِيٌّ .

تحذف التاء المربوطة من (فَعيلة) و (فُعيلة) عند النسب (٤٩) ، ثم يلحق بهما (ياء النسب) ، وبإضافة ياء النسب تتكون الكلمتان من أربعة مقاطع :

قَ / بي / لي / يُنْ .

جُ / هي / ني / يُنْ .

وفيهما المقطعان (لي) و (ني) موضعا النبر ، وقد أدىّ هذا النبر إلى انكماش قمّتي المقطعين (لي) و (ني) فتحوّلا من مقطع طويل مفتوح إلى مقطع قصير (بِ) و (هِـ) ثم أبدلت الكسرة فتحة للتخفيف ، وذلك ((لتوالي كسرتين تليهما ياء مشددة ، وذلك مستثقل فعدلوا عن الكسرة إلى الفتحة))(٥٠) .

١٧. ضمير الغائب المتّصل :

مثل : لَهُ ، و بِهِ .

مثلما ما تميل العربية إلى تماثل أصواتها ؛ تميل كذلك إلى تماثل مقالعها ؛ ليقل الجهد العضليّ على أعضاء النطق . والمماثلة بين المقاطع تسمّى ((المماثلة في الكميّة ((Quantity Assimilation)))) وممّا تجلّت به ظاهرة المماثلة في الكميّة انكماش صوتي المدّ الطويلين الواو والياء من ضمير الغائب (الهاء) المتصل . قال سيبويه : ((وأهل الحجاز ، يقولون .. مررت بهو قبلُ . ولديهو مالٌ ويقرءون (كذا) ((فخسفنا بِهو وبدارهو الأرض)) [القصص : ٨] (٥١) . وقال : ((الهاء تكسر إذا كان قبلها ياء ، أو الكسرة ... وقلبوا الواو ياءً ؛ لأنّه لا تثبت واو ساكنة وقبلها كسرة ... وذلك قولك : مررت بهي .. ولديهي مالٌ ، ومررت بدارهي))(٥٢) .

إنّ كلمتي (لهو) أو (بهي) يتألّف كلٌّ منهما من مقطعين : لَ / هو . و : بِ / هي . الأوّل فيهما قصير ، والثاني طويل مفتوح ؛ ولكي تتمّ المماثلة بينهما انكمش صوت المدّ الطويل (قمّة المقطع الثاني) منهما إلى نصفه فأصبح قصيراً :

لَهُ : لَ / هُ .

بِهِ : بِـ / هِ .

١٨. في اسمي الموصول (الذي) و (التي) :

عندما ينكمش صوت الياء في (الذي) و (التي) يصبحان(الّذِ) ، و (الّتِ) ، وهذا الانكماش من بقايا اللغة السامية الأمّ (٥٣) .

ويبدو أنّ التماثل في المقاطع هو الذي أدىّ إلى هذا الانكماش والاسمان (الذي) و (التي) يتألفان من ثلاثة مقاطع الثاني منهما قصير والثالث طويل مفتوح . وبانكماش قمّته يصبح قصيراً ؛ وبهذا تماثل المقطعان الثاني والثالث :

الّذي : الْ / لَ / ذي ⟵ الْ / لَ / ذِ .

الّتي : الْ / لَ / تي ⟵ الْ / لَ / تِ

١٩. اسم الإشارة (تيلِكَ) :

إنّ البنية العميقة لاسم الإشارة (تِلْكَ) هو (تيلِكَ) ومقاطعها : تي / لِ / كَ .

حذفت قمّة المقطع (لِ) صوت المدّ القصير ، لوقوعها بعد المقطع المنبور (تي) ، إذ يرى الدكتور سلمان العاني : ((عندما تحتوي الكلمة الواحدة مقطعاً طويلاً واحداً فقط ، فانّ هذا المقطع يستقبل النبر الأولى وتستقبل بقية المقاطع أنباراً ضعيفة))(٥٤) .

وقد أدّى حذف صوت المدّ القصير (الكسرة) إلى وقوع صوت المدّ الطويل الياء قبل صحيح ساكن مما أدىّ إلى انكماشه إلى نصفه (الكسرة) فأصبحت الكلمة (تِلْكَ) (٥٥) .

٢٠. في اسم الاستفهام (ما) :

ينكمش صوت المدّ الطويل في اسم الاستفهام (ما) عندما يسبق بحرف جرّ . قال سيبويه : ((وقد قال قوم : فيمَ ، وعلامَ ، وبِمَ ولِمَ))(٥٦) . والأصل : فيما ، وعلاما ، وبما ، ولما . وعند سبقها بحرف جرّ انكمش الألف إلى نصفه (الفتحة) .

وسبب انكماشه في (فيما) و (علاما) هو نبر المقطع الذي قبله فيما : في / ما المقطع المنبور / في / أدىّ إلى انكماش قمّة المقطع (ما) فأصبح / مَ / . علاما : عَ / لا / ما . المقطع المنبور (لا) أدىّ إلى انكماش قمة المقطع (ما) فأصبح / مَ / . قال بروكلمان : ((وبسبب النبر تقلّل الحركة الطويلة في المقاطع غير المنبورة في آخر الكلمة))(٥٧) . أما في (بما) و (لما) فهما من مقطعين : بِـ / ما ، لِ / ما ، الأول قصير والثاني طويل مفتوح ، ولتماثلهما انكمشت قمة المقطع الثاني ، ليصبحا مقطعين متماثلين (بِـ /مَ) و (لِ /مَ) .

٢١. انكماش الألف في (فُعالِل) :

نقل الرضّي الأستراباذيّ (ت ٦٨٦ هـ) عن سيبويه : ((الدليل على أنّ هُدَبِداً وعُلَبِطاً مقصورا هُدابِدٍ وعُلابِطٍ أنكَّ لا تجد فُعَلِلاً إلّا ويروى فيه فُعالِلٌ كعُلابِطٍ وهُدابِدٍ ودُوادِمٍ))(٥٨) .

ويرى أبو الفضل أحمد بن عليّ بن مسعود (ت ٧٠٠ هـ) أنّ هُدبِدَ وعُلَبِط أصلهما ((هُدابِد وعُلابِط ثم قصّروا للتخفيف))(٥٩) .

وقال ابن منظور (ت ٧١١ هـ) ((كلّ ذلك محذوف من فعالِل وليس بأصل))(٦٠) .

والذي نراه أنّ النبر الواقع على المقطع الثالث فيها أدىّ إلى انكماش صوت المدّ الطويل (الألف) إلى نصفه (الفتحة) في المقطع الذي قبله :

هُدابِدٌ : هُ / دا / بِ / دُنْ ⟵ هُـ / دَ / بِ / دُنْ : هُدَبِدٌ .

عُلابِطٌ : عُ / لا / بِ / طُنْ ⟵ عُ / لَ / بِ / طُنْ : عُلَبِطٌ .

دُوادِمٌ : دُ / وا / دِ / مُنْ ⟵ دُ / وَ / دِ / مُنْ : دُوَدِمٌ .

٢٢. انكماش أصوات المدّ الطويلة في السلسلة الكلاميّة :

نسب الأزهريّ (ت ٣٧٠ هـ) إلى الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت ١٧٥ هـ) قوله : ((إنّ الألف اللينة ، والياء بعد الكسرة ، والواو بعد الضمّة إذا لقيهن حرف ساكن بعدهنَّ سقطنَ كقولك : عبدالله ذو العمامة . كأنك قلت (ذُلْ) . وتقول : رأيت ذا الْعمامة ، كأنك قلت (ذَلْ) ، وتقول : مررت بذِي الْعمامة . كأنك قلت : (ذِلْ) ، ونحو ذلك كذلك في الكلام))(٦١) .

وعلّل أبو عليّ الفارسيّ (ت ٣٧٧هـ) ذلك (الانكماش) الذي حصل في أصوات المدّ الطويلة : الواو ، والألف ، والياء إلى أنصافها الضمّة ، والفتحة ، والكسرة بأنّ الألف لو حُرّك لا نقلب همزةً ، وأجريت الواو ، والياء مجراه في الحذف ، لأنّ الحركة تكره في كلّ واحد منها (٦٢) .

وقال سيبويه في باب (ما يحذف من السواكن إذا وقع بعدها ساكن) : ((وذلك ثلاثة أحرف : الألف ، والياء ، التي قبلها حرف مكسور ، والواو التي قبلها حرف مضموم))(٦٣) ومثّل سيبويه لذلك بـ : رمى الرّحْلُ ، ويقضي الحْقَّ ، ويغزو الْقومُ .(٦٤) .

إنّ الأمثلة هنا كلّها على مستوى السلسلة الكلامية لا على مستوى الإفراد . وقد التقت فيها أصوات المدّ الطويلة في آخر الكلمة الأولى مع الصائت الأول الساكن في الكلمة الثانية وهذا الالتقاء نشا عنه مقطع مديد (٦٥) . وهذا المقطع ((محدود الاستعمال لا نراه إلا متطرّفاً))(٦٦) . وقد تخلصّت العربية من هذا المقطع بانكماش أصوات المدّ الطويلة (قمّته) فتحول إلى المقطع الطويل المغلق (٦٧) . وقد عبّر القدماء عن انكماش قمّة المقطع المديد بالحذف ((وليس هذا التعبير إلا غموضاً منهم في فهم الواقع الماديّ وتصوّره))(٦٨) .

إنّ الدرس الصوتي الحديث لا يرى سقوطاً . ولا حذفاً لأصوات المدّ الطويلة هنا وإنّما هو انكماش لها أي قصر في كميتها . وبعبارة أدقّ قصر زمن النطق بها إلى نصف عّما كانت عليه . قال الدكتور أحمد كشك : ((فوسيلة التخلّص إذا كان الساكن الأوّل حرف مدّ هي تقصير هذا المدّ حتّى يصير حركة قصيرة من نوع حركة الممدود ، فالتحريك هنا ناشئ عن تقصيره))(٦٩) .

والدرس الصوتي الحديث لا يقول بوجود حركة من جنس أصوات المدّ الطويلة قبلها لأنّ المقطع الصوتي لا تكون فيه قمّتان (٧٠) .

وقول القدماء بوجود حركات من جنس أصوات المدّ الطويلة قبلها ما هو إلا ((تدليل ... على أنَّ المقصود بهن حركات ، لأنَّ أيّة حركة طويلة تتجانس مع ما قبلها في نوع الحركة))(٧١) . فضلاً عن أنّ علماء الكتابة ((من الناحية العملية عاملوا حروف المدّ على أنّها حروف ساكنة ورسموا قبلها حركات من جنسها))(٧٢) . ولعلّ هذا هو السرّ في إطلاقهم (حركات) على أصوات المدّ القصيرة و (حروفاً) على أصوات المدّ الطويلة .

وبتحليل أمثلة سيبويه مقطعياً قبل انكماش أصوات المدّ الطويلة ، وبعده ، يتّضح لنا تحويل المقطع المديد إلى المقطع الطويل المغلق في السلسلة الكلامّية .

رَمى الْرَّجُلُ : رَ / مارْ / رَ / جُ / لُ المقطع المديد (مارْ) تحوّل في النطق السليم إلى طويل مغلق (مَرْ) فأصبحت المقاطع :

رَ / مَرْ / رَ / جُ / لُ .

يَقْضي الْحقَّ : يَقْ / ضيلْ / حَقْ / ق . المقطع المديد (ضيلْ) تحوّل في النطق السليم إلى طويل مغلق (ضِلْ) فأصبحت المقاطع :

يَقْ / ضِلْ / حَقْ / قَ .

يغزو الْقومُ : يَغْ / زولْ / قو / مُ . المقطع المديد (زولْ) تحوّل في النطق السليم إلى طويل مغلق (زُلْ) فأصبحت المقاطع :

يَغْ / زُلْ / قو / مُ .

٢٣. في رسم القران الكريم وقراءاته :

انكماش أصوات المدّ الطويلة يقع في أثناء الآيات ، أو في نهاياتها . ومنه قوله تعالى : ((يَوْمَ يأتِ لا تُكَلَّمُ نفْسٌ إلّا بإذْنِهِ)) [هود : ١٥] . فقد انكمش صوت المد الطويل (الياء) في الفعل (يأتي) إلى نصفه (الكسرة) (يأتِ) .

علّل أبو بكر محمّد بن القاسم الأنباريّ (ت ٣٢٨ هـ) هذا الانكماش بالتخفيف لكثرة الاستعمال فقال : ((إنهّم اكتفوا بالكسرة عن الياء فحذفوها ، وكثر استعمالهم لهذا الجنس ، فقوي الحذف))(٧٣).

ويرى الزمخشريّ (ت ٥٣٨هـ) أنها لغة هُذيل (٧٤) ، وقال رابين : ((الواقع أنّ قصر الكسرة الأخيرة ظاهرة ثابتة في لهجة الحجاز ، ومن المحتمل أنْ تكون شاملة وأنّها قد أثرت في لهجة قيس وأسد))(٧٥) .

ونسب برجشتراسر انكماش صوت المدّ الطويل (الياء) إلى لهجة الحجاز أيضاً مستنداً إلى رسم القران الكريم (٧٦) في مثل قوله تعالى : ((أُجيْبُ دَعْوَةَ الدّاع إذا دَعانِ))[البقرة : ١٨٦] وفي قوله تعالى : ((قال يا قومِ إنيّ بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكونَ))[الأنعام : ٧٨] .

ويبدو أنّ الرسم القرآنيّ لا يخلو من الإشارات الصوتيّة والملامح الدلاليّة ، فالسبب الصوتيّ في انكماش صوت المدّ الياء في (قومي) و (دعاني) و (الداعي) يعود إلى تماثل المقاطع ، إذ إنّ في كلّ منها يتوالى مقطعان طويلان مفتوحان ، ومنعاً لهذا التماثل في الكمية تحوّل المقطع الثاني إلى مقطع قصير :

قومي : قو / مي ⟵ قومِ (قو / مِ) .
دعاني : دَ / عا / ني ⟵ دعانِ (دَ / عا / نِ) .
الداعي : اَدْ / دا / عي ⟵ الداعِ (اَدْ / دا / عِ) .

أمّا كلمة (يأتي) فهي في نطق الحجازيين (ياتي) ؛ لأنهّم لا يهمزون وبذا ففيها مقطعان طويلان مفتوحان ، أدىّ تماثلهما إلى أن يكون الثاني منهما قصيراً :

يأتي ⟵ ياتي ⟵ يا / تي ⟵ ياتِ (يا / تِ) .

ومن انكماش صوت المدّ الطويل الواو إلى نصفه (الضمة) في رسم القران الكريم قوله تعالى : ((وَيَمْحُ اَللّهُ الباطِلَ) [الشورى : ٢٤] انكمش صوت المدّ الطويل (الواو) في الفعل (يمحو) إلى نصفه (الضمّة) .

قال الدكتور علي ناصر غالب : إنّ سبب هذا الانكماش أنّ الواو يتطلّب في نطقه جهداً عضليّاً كبيراً يفوق كثيراً ما تتطلبه الضمّة (٧٧) .

ويبدو أنّ مجيء الصوت الصامت الساكن – في السلسلة الكلاميّة – وهو اللام من لفظ الجلالة بعد صوت المدّ الطويل (الواو) في الفعل (يمحو) مكوناً معه مقطعاً مديداً في الدرج (حولْ) ، أدىّ إلى انكماش قمة المقطع المديد (الواو) إلى نصفها (الضمّة) فتحوّل إلى مقطع طويل مغلق (حُل) :

يمحو اللّه : يَمْ / حولْ / لا / هُ ⟵ يَمْ / حُلْ / لا / هُ .

ومن انكماش الألف في الرسم القرآني في قوله تعالى (أَيُّهَ الثقلانِ) [النور : ٣١] . والأصل (أيُّها الثقلان) ولكنّ المقطع المديد (هالْ) وقع في درج السلسلة الكلاميّة : أيْ / يُ / هالْ . وقد جاء في غير موقعه المسموح به . فأثّر الرسم القرآنيّ انكماش قمّته (الألف) إلى نفسها (الفتحة) ليتحوّل إلى مقطع طويل مغلق : أيْ / يُ / هَلْ ..

ويبدو انكماش أصوات المد الطويلة أكثر ما يبدو في فواصل الآيات القرآنية رعايةً للبعد الصوتّي ، وعنايةً بالنسق القرآني . قال تعالى : ((والْفَجْرِ * وَلَيالٍ عَشْرٍ * والشَّفْعِ وَالوَتْرِ * والليلِ إذا يَسْرِ) [الفجر : ١-٤] . وقوله تعالى : ((وَأَمّا الإنسانُ إذا ما ابْتَلاهُ رَبُّهُ فأكَرمهُ وَنَعّمهُ فيقولُ ربِّ أكْرَمَنِ * وأمّا إذا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَليهِ رِزْقَهُ فَيقولُ رَبِّ أَهَانَنِ))[الفجر : ١٥-١٦] .

قال الدكتور محمد حسين الصغير عن الياء في (أكرمني) و (أهانني) ((قد حذفت رعاية لهذا الملحظ ، ولما في النون من الغُنّة عند الوقف عليها فيما يبدو))(٧٨) .

ويقصد بالملحظ رعايةَ الفاصلة القرآنية .ولم يكن ما حصل حذفاً ، وإنمّا هو انكماش دعت إليه الفاصلة القرآنية لكي يتم الانسجام الصوتي في نهاية الآيتين ، فضلاً عن أن الوقف أدىّ إلى انكماش صوت المدّ الطويل الياء ووقوعه متطرّفاً .

قرأ الخليل بن احمد الفراهيدي (سَوَءٌ عَلَيهِمْ) (٧٩) ، في قوله تعالى : ((سَواءٌ عَلَيهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) [البقرة : ٦] ، ونلاحظ في هذه القراءة انكماش صوت المدّ الطويل (الألف) إلى نصفه (الفتحة) .

علل الدكتور عبدالصبور شاهين هذا الانكماش بقوله : ((إنّ الناطق بها لم يهتم بطول الحركة نظراً لشدة ضغطه على المقطع المهموز ، ويغلب أنْ توجد هذه الظاهرة لدى بعض الأعراب الجفاة في بداوتهم ؛ لأنَّ ذلك يتفق .... [مع] ميلهم إلى سرعته في النطق))(٨٠) .

إنَّ كلمة (سواءٌ) تتألف من ثلاثة مقاطع : سَ / وا / ءُنْ . وقد أدىّ نبر الهمز في المقطع (ءُنْ) إلى انكماش (الألف) في المقطع (وا) إلى نصفه (الفتحة) ليشكّل مقطعاً قصيراً (وَ) فأصبحت مقاطع الكلمة : سَ / وَ / ءُنْ . وان الواو في المقطع الثاني ليست مدّية ، وإنما احتكاكيّة .

وقرأ قنبل وشبل (رَأَهُ)(٨١) في قوله تعالى : ((إنْ رَآهُ آسْتَغْنى)) [العلق : ٧] . قال ابن خالويه (ت ٣٧٠ هـ) ((أنْ يكون [القارئ] قرأ هذا الحرف بتقديم الألف التي بعد الهمزة وتأخير الهمزة إلى موضع الألف [رءاه ... راءه] ثمّ خفف الهمزة لالتقاء الساكنين فبقي [راه] بألف

ساكنة غير مهموزة إلاّ أنَّ الناقل لذلك عنه لم يضبط لفظه به))(٨٢) .

ويمكن تعليل انكماش صوت المدّ (الألف) في (راءه) بنبر الهمز ، ذلك أنَّ هذه الكلمة تتألف من ثلاثة مقاطع : را / ءَ / هُ . وإنَّ نبر المقطع (ءَ) أدىّ إلى انكماش قمة المقطع الذي قبله(را) وبذا أصبح مقطعاً قصيراً: رَ / ءَ / هُ .

أمّا مكيّ بن أبي طالب القيسيّ (ت ٤٣٧ هـ) فقد عرض خمس حجج لانكماش صوت المدّ الطويل الألف لعلَّ أحسنها أنَّ القارئ ((لم يعتد بالهاء في (رآهُ) لخفائها فحذف الألف التي قبل الهاء لسكونها وسكون السين في (اسْتغنى))(٨٣) . وبهذا يحصل في السلسلة الكلامية مقطع مديد هو (ءاسْ) في : رَ / ء ا سْ . تخلّص القارئ منه بانكماش قمّته (الألف) إلى نصفها (الفتحة) ليتحول المقطع المديد إلى مقطع طويل مغلق (ءَ سْ) :

رَ / ءَ سْ .

٢٤. انكماش أصوات المدّ في بعض اللهجات العربيّة :

يميل الناطقون في اللهجات البدوية إلى انكماش أصوات المدّ الطويلة لسرعتهم في النطق ، ذلك أنّ صوت المدّ الطويل يستغرق ضعف المدّة الزمنية التي يحصل بها صوت المدّ القصير ، فيقولون – مثلا – (قامُ) بدلاً من (قاموا) . وقد صار عندهم شيئاً من عادة نطقية (٨٤) ، وهي لهجة هوازن وعليا قيس (٨٥) ، وقد علل الدكتور عليّ ناصر غالب سبب هذا الانكماش بأنَّ الواو يتطلب جهداً عضلياً كبيراً يفوق كثيراً ما يتطلبه صوت الضمة . وبهذا تخفيف للجهد العضليّ وسرعة في النطق (٨٦) .

وأورد جمال الدين محمّد بن مالك (ت ٦٧٢ هـ) عن الكسائيّ (ت ١٨٩هـ) أن بعض كنانة يقولون مَعندك ؟ ومَصنعت ؟ (٨٧) في ما عندك وما صنعت ؟ وهذه الظاهرة تبدو في اللهجات المعاصرة في نطق سكان المناطق الساحلية في جنوبي مدينة البصرة (٨٨) .

قال الدكتور عبدالقادر عبدالجليل ((إنَّ الرغبة عند المتكلّم توجّه النبر من الصوائت الطويلة أوّلاً بتقصيرها ، ومن ثمَّ الضغط على الفونيم الذي يحمل درجة بروز أكثر وسط المقاطع))(٨٩) .

وسبق أن ذُكر أن قبيلة هُذيل ، والحجاز ، وقيس وأسد تميل إلى انكماش صوت المدّ الطويل (الياء) إلى نصفه الكسرة في مثل الفعل يأتي إذ يصبح يأتِ (٩٠) .

وفي اللهجات الحديثة انكمش صوت المدّ الطويل (الألف) في كلمتي (عامود) و (سلامات) إلى نصفه (الفتحة) ، إذ أصبحا (عَمود) و (سَلمات) (٩١) .

تتألّف كلمة (عامود) بسكون صوتها الدال ، هذا السكون الذي تميل إليه اللهجات ، من مقطعين : عا / مودْ وكلمة (سَلامات) من ثلاثة مقاطع سَ / لا / ماتْ . وان النبر في الكلمتين يقع على المقطعين (مودْ) و (ماتْ) . وهذا النبر أدىّ إلى انكماش قمّة المقطع (عا) و (لا) إلى نصفه (الفتحة) ، وبذا أصبحت الكلمتان : عَمود و سَلمات ومثل عامود حاليف التي تحوّلت إلى حَليف ومفاتيح التي تحوّلات مفتيح (٩٢) .

٢٥. انكماش أصوات المدّ الطويلة في الشعر العربيّ :

ومن انكماش صوت المدّ الطويل (الياء) إلى نصفه (الكسرة) في قول الأعشى (الكامل) .

وَأَخو الغُوانِ مَتى يَشأْ يَصْرِ مْنَهُ
وَيَعُدْنَ أَعْداءً بُعَيْدَ وِدادِ (٩٣)

فقد انكمش فيه الياء في (الغواني) إلى نصفه (الكسرة) فأصبحت الكلمة (الغوانِ) .

ومن انكماش صوت المدّ الطويل (الألف) إلى نصفه (الفتحة) قول الراجز :

في كِلْتَ رَجْلَيها سُلامى زائِدَةْ (٩٤)

قال عبدالقاهر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) ((إنَّ كِلْتَ أصلها كِلْتا حذفت ألفها ضرورة ، وفتحة التاء دليلٌ عليها))(٩٥) .

ومن انكماش الواو صوت المدّ الطويل إلى نصفه (الضمّة) قول الشاعر [الوافر] :

وَلو أنَّ الأطبا كانُ حَوْلي وكانَ مَعَ الأطِباءِ الأساةُ(٩٦)

فقد انكمش الواو إلى الضمّة في كلمة (كانوا) في الشطر الأوّل . فأصبحت (كانُ) ((لكي يحتفظ بموسيقى الوزن ، وهو أمرٌ لا يجوز إلاّ إذا جاء في الكلام ساكن بعد هذه الحركة الطويلة))(٩٧) .

ويرى الدكتور غالب فاضل المطلبيّ : ((أنَّ هذا الضرب كان معروفاً في الشعر ، وقد عُدّ من الضرورة .... وأرجح أنَّ شيئاً من هذا قد حدث أيضاً حين كان صوت المدّ الطويل متطرّفاً))(٩٨).

إنّ انكماش أصوات المدّ الطويلة في مثل هذه جاء لضرورة شعرية اقتضاها الوزن الشعري . وان بقاءه طويلا يخلُّ بعدد المقاطع التي تتألف منها التفعيلات التي تتكرر بانتظام مفضية إلى تحقيق الوزن الصحيح .

وعلى الرغم من أنّ الضرورة الشعرية هي التي حتمت هذا الانكماش . فقد يكون لانتقال النبر أثره أيضاً . فقول الراجز :

غَرْثى الوِشاحَينِ صَموتِ الخَلْخلِ (٩٩) .

((أراد الخلخال))(١٠٠) . قال عنه الدكتور حسام البهنساوي ((والذي أدىّ إلى هذا القبض هو انتقال مواضع النبر عن مقاطعه مما أدىّ إلى نتيجة تقصير الحركات الطويلة ، فكلمة (خَلْخَلْ) تتألف من مقطعين ، وهي (ص ح س + ص ح ص) في حين تتألف كلمة (خَلْخالْ) من مقطعين ، وهما (ص ح ص + ص ح ح ص) وقد انتقل النبر من المقطع الثاني ص ح ح ص إلى المقطع الأوّل ص ح ص فأدّى ذلك إلى تقصيره إلى مجرد (ص خ ص) بسبب انحسار النبر عنه))(١٠١) .

وعليه فانكماش الياء في (الغواني) والألف في (كلتا) والواو في (كانوا) هو بسبب نبر المقطع الذي قبل المقطع الذي حدث فيه الانكماش ، فالمقطع المنبور (وا) في غ / وا / ني أدىّ إلى انكماش الياء في المقطع (ني) والمقطع المنبور (كِلْ) في كِلْ / تا أدىّ إلى انكماش الألف في (تا) والمقطع المنبور (كا) في كا / نو أدى إلى انكماش صوت المدّ الطويل (الواو) في المقطع (نو) . وقد يكون للأصل السامي علاقة ببعض هذا الانكماش قال

برجشتراسر : ((الأرجح أن كلّ الحركات الممدودة الانتهائيّة كانت تقصّر في اللغة الساميّة الأم في بعض المواضع .... وهذا من قواعد الوصل))(١٠٢).

الخاتمة

بعد دراسة ظاهرة انكماش أصوات المدّ الطويلة تبيّن ما يأتي :-

١. أصوات المدّ الطويلة فرع عن أصوات المدّ القصيرة ، وأنّ الأولى إذا انكمشت عادت إلى أصلها .
٢. لا يقتصر انكماش أصوات المدّ الطويلة على الوحدة الكلامية (الكلمة المفردة) ،وإنما يحصل في السلسلة الكلامية أيضاً .
٣. لانكماش أصوات المدّ في العربية مواقع ، ،وأسباب ، وأكثر الأسباب وروداً في البحث هو المقطع المديد ، فالنبر ، والتطرف ، والالتقاء الصامتين متماثلين أو متنافرين ، ولالتقاء الصائت الطويل بصائت ساكن ، ولميل العربية إلى تماثل مقاطعها في مواقع ، ولميلها إلى مخالفتها في مواقع أخرى دورٌ في هذه الظاهرة .
٤. قد يكون أكثر من سبب في توجيه انكماش صوت المدّ الطويل . فانكماش صوت المد الطويل (الياء) في المصدر (قيتالاً) سببه نبر المقطع السابق للمقطع الذي وقع فيه صوت الياء : قي / تا / لنْ ، فضلاً عن توالي مقطعين طويلين ، هما : (قي) و (تا) .
٥. المقطع المنبور قد يؤدي إلى انكماش صوت المدّ الطويل في المقطع الذي قبله ، والمقطع الذي بعده .
٦. قد تكون الكلمة كلهّا مقطعاً مديداً ، فتحوّلهإلى مقطع طويل مغلق مثل فعل الأمر الناقص قومْ قُم .
٧. قد يحصل في الموقع كلمات لكل قسم منها توجيه يختلف عن توجيه القسم الآخر . فانكماش الألف في اسم الاستفهام المسبوق بمقطع طويل مفتوح - في (فيما) ، و (علاما) - سببه النبر ، وعندما يسبق بمقطع قصير مثل (بِما) و (لِما) سببه الميل إلى تماثل المقاطع.
٨. ليس في مقاطع العربية ما يبدأ بصامتين ، فإنْ حصل التقاؤهما انضم الأول إلى المقطع السابق له ليشكّل معه قاعدة ثانية له ، ولا ينضّم إلى المقطع الذي بعده ، لأنهما يشكّلان مقطعاً مبدوءاً بصامتين ، وهذا غير مسموح به في العربيّة .
٩. إذا حذفت قاعدة المقطع الطويل المغلق الواقع في بداية الكلمة مع قمّتها اجتلبت همزة الوصل مع صائتها (قمّتها) ليعاد تشكيل المقطع عمّا كان عليه . هذا في بداية السلسلة الكلامية أمّا في أثنائها فتسقط همزة الوصل وصائتها (القاعدة وقمّتها) لفظاً لا خطّاً .
١٠. تميل العربية إلى تماثل مقاطعها في مواضع ، والى مخالفتها في مواضع أخرى . كما هي الحال في أصواتها .
١١. مال البحث إلى أنّ انكماش أصوات المد الطويلة في المضارع الناقص المجزوم سببه تطرّفها ، لأنَّ أصوات المدّ أكثر عرضة للسقوط ، أو للانكماش إذ يضعف تيار الهواء معها في أثناء تطرّفها .
١٢. يسقط نصف الصائت من المزدوج إذا كان في مقطع مقفل ، مثل خَوِفتُ ... خِفْتُ ولا يسقط نصف الصائت إذا كان في مقطع مفتوح مثل : مصطفَونَ .
١٣. المقطع المديد المسموح به عند الوقف . وفي بداية الكلمة وحشوها إذا تكرر الصوت الصحيح الساكن الذي انتهى به في أوّل قاعدة المقطع الذي يليه . مثل : ضالّينْ : ضالْ / لينْ .
مدهامّتانِ : مُدْ / هامْ / مَ / تانِ .
ولا يسمح به إذا كان في الدرج ، وقاعدته الثانية غير مكررة به في المقطع الذي يليه ، وإذا كان سكون قاعدته الأخيرة سكون إعراب أو بناء ، أو لهجةً .
١٤. لا يخلو الرسم القرآني من إشارات إلى أسباب هذه الظاهرة الصوتية والى ملامحها الدلالية. فانكماش صوت المدّ الواو في قوله تعالى : ((يمحُ الله الباطل)) علامة على سرعة الحق وقبول الباطل له بسرعة .
١٥. على الرغم من هيمنة الضرورة الشعرية سبباً في الانكماش فقد يكون لنبر المقاطع دور كبير فيه أيضاً .
١٦. ميل اللهجات – ولاسيمّا البدوية منها - إلى السرعة في النطق سبباً آخر من أسباب هذه الظاهرة .

هوامش البحث

١. لسان العرب (كمش) : ١٥٦/١٢ .
٢. معجم المصطلحات الألسنية : ٨ .
٣. الكتاب : ٤٣٨/٤ (بتصرف).
٤. الحروف العربية وتبدلاتها الصوتية في كتاب سيبويه : ٥٧
٥. الخصائص : ١٢٣/٣ .
٦. سر صناعة الإعراب : ٣٣/١ .
٧. نفسه : ٣٨/١ .
٨. الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جنيّ : ٣٢٨ .
٩. ينظر دراسة الصوت اللغوي : ١٠٥ و ١٩٨ ، واللغة العربية معناها ومبناها : ٣٠٠ .
١٠. ينظر اللغة العربية معناها ومبناها : ٣٠٠-٣٠١ .
١١. أبحاث في أصوات العربية : ١٦ ، ٢٠ .

١٢. المزدوج : تتابع مباشر لصوتي علة ، الأول صائت والثاني نصف صائت في مقطع واحد فإذا تقدم الصائت سمّي المزدوج هابطاً مثل (-َي) و (-َو) ، وإذا تأخر الصائت سمّي المزدوج صاعداً مثل (ي –َ) و (و –َ) : أبحاث في أصوات العربية : ٨ ، وينظر أسس علم اللغة : ٨٠-٨١ .
١٣. تقاس قوّة الحركات على وفق معيار الخفّة والثقل في أثناء نطقها . فالضمّة في مقدّمتها ، لثقلها في النطق ، تليها الكسرة ، ثُمّ الفتحة : مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية : ٢٠-٢١ .
١٤. ينظر القراءات القرآنية في ضوء على اللغة الحديث : ٥٧-٥٨ وأبحاث في أصوات العربية : ٢٠-٢١ .
١٥. التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث : ٥٢ وتنظر ١٩٠ منه .
١٦. ينظر المنهج الصوتي للبنية العربية : ٨٥ .
١٧. الأصوات اللغوية ، الدكتور عبدالقادر عبدالجليل : ٢٣٣ ، والمدخل إلى علم أصوات العربية : ٢١٣ .
١٨. علم اللغة المعاصر : ٧٩ .
١٩. الانشطار : هو تحّول الصائت الطويل إلى صائت قصير ونصف صائت ، ولا يكون من الألف نصف صائت : أبحاث في أصوات العربية : ٨ و ٢٦ .
٢٠. أبحاث في أصوات العربية : ٢٦ .
٢١. ينظر في الأصوات اللغوية دراسة في أصوات المدّ العربية : ٢٢٣ ، ودروس في علم أصوات العربية : ١٥٢ ، والأصوات اللغوية . الدكتور عبدالقادر عبدالجليل : ٢٢٣ ، والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث : ٥٧ .
٢٢. المدخل إلى علم أصوات العربية : ٢١٤ ، والصرف وعلم الصوت : ١٧١ .
٢٣. ينظر أبحاث في أصوات العربية : ٢٩ .
٢٤. أبحاث في أصوات العربية : ٣٣ ، والمنهج الصوتي للبنية العربية : ٨٥ .
٢٥. المنهج الصوتي للبنية العربية : ٨٥ .
٢٦. أبحاث في أصوات العربية : ٣٣ .
٢٧. في الأصوات اللغوية : ٢٩٣ – ٢٩٤ .
٢٨. من قضايا اللغة العربية : ٥٢ .
٢٩. مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية : ١٠٧-١٠٨ .
٣٠. المنهج الصوتي للبنية العربية : ٨٨-٨٩ .
٣١. أبحاث في أصوات العربية : ٣٠-٣١ .
٣٢. ينظر الصرف وعلم الأصوات : ١٧١ .
٣٣. في الأصوات اللغوية : ٢٩٢ .
٣٤. نفسه .
٣٥. مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة : ٦٩ .
٣٦. أبحاث في أصوات العربية : ٣٠ ، ٣١ .
٣٧. نفسه : ٣٢-٣٣ .
٣٨. تنظر ص (٦) من هذا البحث .
٣٩. الممتع في التصريف : ١٩٥/١-١٩٦ .
٤٠. المقتضب : ٤٠٠/٢ .
٤١. التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه : ٨٩ .
٤٢. التطور النحوي : ٦٧ .
٤٣. علم اللغة المعاصر : ٧٩ .
٤٤. المنهج الصوتي للبنية العربية : ١٢٥ .
٤٥. معاني القران : ١٢/٢ .
٤٦. تنظر الإحالة (٤) من هذا البحث .
٤٧. المنهج الصوتي للبنية العربية : ١٣٠ .
٤٨. ينظر القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث : ٦٨ .
٤٩. ينظر أسرار العربية : ٢٥٨-٢٥٩ في أسباب حذف التاء .
٥٠. نفسه : ٢٥٩-٢٦٠ .
٥١. الكتاب : ١٩٥/٤ .
٥٢. نفسه .
٥٣. التطور النحوي : ٦٧ .
٥٤. التشكيل الصوتي في اللغة العربية : ١٣٥ .
٥٥. دراسات في علم أصوات العربية : ١٠٤ ، والتطور النحوي : ٨٥ .
٥٦. الكتاب : ١٦٤/٤ .
٥٧. فقه اللغات السامية : ٤٥ .
٥٨. شرح شافية ابن الحاجب : ٤٩/١ ، والهدابد : اللبن الخاثر : اللسان (هدبد) : ٤٨/١٥ والعلابط : الرجل الضخم : اللسان (علبط) : ٣٤٨/٩ ، والدوادم : شبه الدم يخرج من السَّمُرة : الصحاح (دوم) : ٤/.١٥٦١ .
٥٩. مراح الأرواح : ٤٣ وشرح المراح في التصريف : ٥٦ .
٦٠. لسان العرب (علبط) : ٣٤٨/٩ .
٦١. تهذيب اللغة (مقدّمة المصنِّف) : ٥٢/١ .
٦٢. التكملة : ١٢ .
٦٣. الكتاب : ١٥٦/٤ .
٦٤. نفسه : ١٥٦/٤ ، ١٥٧ وينظر المقتضب : ٢٣٦/١-٢٣٧ وشرح المفصل : ٢٨٩/٥ .
٦٥. يتكون المقطع المديد من صوتين صامتين بينهما صائت طويل . ومثاله في بداية الكلمة وعند الوقف عليها مقطعا كلمة (ضالّينْ) : ضاَل/ لينْ وفي حشوها المقطع (هامْ) من (مُدهامّتانِ) : مُد / هامْ / مَ / تانِ . وهو هنا مسموح به ، لأنّ قاعدة المقطع الذي بعده تبدأ بالصوت الذي انتهى به . ويسمح به عند الوقف أي قطع الحركة عن قاعدته الأخيرة في الوقف . أما إذا كلن قطع الحركة الأخيرة عن قاعدته (السكون) علامة إعراب (جُزم الفعل المضارع) أو بناء فلا تستسيغه العربية .
٦٦. الأصوات اللغوية ، الدكتور إبراهيم أنيس : ١١٣-١١٤ .
٦٧. يتكون المقطع الطويل المقفل من صوتين صامتين بينهما صائت قصير ، ومثاله مقاطع كلمة (

عَلَّمْهُمْ) : عَلْ / لِمْ / هُمْ : أبحاث في أصوات العربية : ٩ .
٦٨. النحو والسياق الصوتي : ٣٧٢ .
http://thiqaruni.org/arabic/16.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/27.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/37.pdf

٦٩. نفسه : ٣٧٤ .
٧٠. أبحاث في أصوات العربية : ١٣ ودراسة الصوت اللغوي : ٢٣٢ .
٧١. النحو والسياق الصوتي : ٣٧٢ .
٧٢. المدخل إلى علم أصوات العربية : ١٨١ .
٧٣. إيضاح الوقف والابتداء : ١٤٧ ، وينظر تهذيب اللغة (درى) : ١٥٦/٤ ، ومجمع البيان : ٤٣٣/٤ ، ١٢٧/٥ .
٧٤. ينظر الكشاف : ٥١٩/٢ .
٧٥. اللهجات العربية الغربية القديمة : ١٦١ ، وينظر التطور النحوي : ٦٨ .
٧٦. التطور النحوي : ٦٨ .
٧٧. لهجة قبيلة أسد : ١١٦ .
٧٨. الصوت اللغوي في القران الكريم : ١٥٤ .
٧٩. شواذ القراءات : ٤٨ . ومعجم اللغات القرآنية : ٢٢/١ ، والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث : ١٩٧ .
٨٠. القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث : ٢٠٢ .
٨١. شواذ القراءات : ٥١٨ .
٨٢. الحجة في القراءات السبع : ٣٧٣-٣٧٤ .
٨٣. الكشف عن وجوه القراءات السبع : ٣٨٣/٢ .
٨٤. في الأصوات اللغوية : ٢٩٤ .
٨٥. خزانة الأدب : ٢٣٠/٥ .
٨٦. لهجة قبيلة أسد : ١١٦ .
٨٧. شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح : ٢٧١ .
٨٨. الأصوات اللغوية ، الدكتور عبدالقادر عبدالجليل : ٢٤٦ .
٨٩. نفسه : ٢٤٦ – ٢٤٧ .
٩٠. تنظر الإحالتين (٧٤) و (٧٥) من هذا البحث .
٩١. المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر : ١٩٦ ومصادره.
٩٢. دراسات في علم أصوات العربية : ١٠١ .
٩٣. ضرائر الشعر : ٩٣ ، والبيت في ديوان الأعشى : ٥٦ وفيه (النساء) مكان (الغوانِ) و (يَكُنَّ) مكان (ويعدن) .
٩٤. الرجز في شرح الرضي على الكافية : ٨٣/١ ، ٩٣ وفي خزانة الأدب : ١٢٩/١ وفيه (قد قرنت) مكان (مقرونة) . ولم أقف على قائله .
٩٥. خزانة الأدب : ١٢٩/١ .
٩٦. البيت في شرح الرضي على الكافية : ٤١٣/٢ وخزانة الأدب : ٢٢٩/٥ ولم أقف على قائله.
٩٧. فصول في فقه العربية : ١٧٨ .
٩٨. في الأصوات اللغوية : ٩٥ .
٩٩. الرجز في اللسان (خلل) : ٢٠٤/٤ وفيه (براقة الجيد) مكان (غرثى الوشاحين) .
١٠٠. الصاحبي : ٣٨١ .
١٠١. التراث اللغوي العربي وعلم اللغة : ٥٨ .
١٠٢. التطور النحوي : ٦٧ .
http://thiqaruni.org/arabic/74.pdf

مصادر البحث ومراجعه

- القرآن الكريم .
- أبحاث في أصوات العربية ، الدكتور حسام سعيد النعيمي ، بغداد ١٩٩٨ .
- أسرار العربية ، كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن محمد الانباري (ت ٥٥٧ هـ) تحقيق بركات يوسف هبّود ، بيروت ١٩٩٩ .
- أسس علم اللغة ، ماريوباي ، ترجمة الدكتور أحمد مختار عمر ، القاهرة ١٩٩٨ .
- الأصوات اللغوية ، الدكتور إبراهيم أنيس ، القاهرة ١٩٦١ .
- الأصوات اللغوية ، الدكتور عبدالقادر عبدالجليل ، الأردن – عمان ١٩٩٨ .
- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، أبو بكر محمد بن أبي بكر محمد بن القاسم الانباري (ت ٣٢٨ هـ) ، تحقيق الشيخ عبدالله الطهروتي ٢٠٠٧ .
- التراث اللغوي العربي وعلم اللغة الحديث ، الدكتور حسام البهنساوي ، القاهرة ٢٠٠٤ .
- التشكيل الصوتي في اللغة العربية ، الدكتور سلمان حسن العاني ، ترجمة ياسر الملاّح ، السعودية ١٩٨٣
- التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث ، الطيب البكوش ، تونس ١٩٧٣
- التطور الصوتي مظاهره وعلله وقوانينه ، الدكتور رمضان عبدالتواب ، القاهرة والرياض ١٩٨٣
- التطور النحوي للغة العربية ، برجشتراسر ، أخرجه وصححه وعلق عليه الدكتور رمضان عبدالتواب ، القاهرة والرياض ١٩٨٢ .
- التكملة ، أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) ، تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود ، الرياض ١٩٨١ .
- تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) ، تحقيق عبدالسلام هارون وآخرين ، القاهرة ١٩٦٤-١٩٧٦ .
- الحجة في القراءات السبع ، لابن خالويه (ت ٣٧٠هـ) ، تحقيق الدكتور عبدالعال سالم مكرم ، بيروت ١٩٧٧ .

- الحروف العربية وتبدلاتها الصوتية في كتاب سيبويه (خلفيات وامتداد) الدكتور مكي درار ، دمشق ٢٠٠٧ .
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، عبدالقادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٨٨ـ١٩٨٩ .
- الخصائص ، صنعه أبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، بغداد ١٩٩٠ .
- دراسات في علم أصوات العربية ، الدكتور داود عبده ، الكويت ، د. ت .
- الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ، الدكتور حسام سعيد النعيمي ، بغداد ١٩٨٠.
- دراسة الصوت اللغوي ، الدكتور أحمد مختار عمر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- دروس في علم أصوات العربية ، جان كانتينيو ، ترجمة صالح الرمادي ، تونس ١٩٦٦.
- ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس (ت ٧ هـ) ، شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين ، بيروت ٢٠٠٣ .
- سر صناعة الإعراب ، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ) ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل واحمد رشدي شحاته ، بيروت ٢٠٠٠ .
- شرح الرضي على الكافية ، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر ، طهران ١٩٧٨ .
- شرح شافية ابن الحاجب ، للشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (ت ٦٨٦هـ) ، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين ، بيروت د . ت .
- شرح المراح في التصريف ، بدر الدين محمد بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ) ، تحقيق الدكتور عبدالستار جواد ، بغداد . د.ت .
- شرح المفصل للزمخشري ، تأليف موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت ٦٤٣ هـ) ، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه الدكتور أميل بديع يعقوب ، بيروت ٢٠٠١ .
- شواذ القراءات ، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الكرماني (ت ٣٥٠هـ) ، تحقيق شمران العجلي ، بيروت ٢٠٠١ .
- شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح ، جمال الدين بن مالك الأندلسي (ت ٦٧٢ هـ) ، تحقيق الدكتور طه محسن ، بغداد ١٩٨٥ .
- الصاحبي ، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة [١٩٥٣ ـ ١٩٧٧] .
- الصحاح ، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٨ هـ) بيروت ٢٠٠٥.
- ضرائر الشعر العربي ، أبو الحسن علي بن مؤمن الحضرمي المعروف بابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ) ، بيروت ١٩٩٩ .
- علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات ، الأستاذ الدكتور يحيى عباينة والدكتورة آمنة الزغبي ، الأردن ٢٠٠٥ .
- فصول في فقه العربية ، الدكتور رمضان عبدالتواب ، القاهرة ١٩٨٠ .
- فقه اللغات السامية ، كارل بروكلمان ، ترجمة رمضان عبدالتواب ، القاهرة ١٩٧٧ .
- في الأصوات اللغوية دراسة في أصوات المدّ العربية ، الدكتور غالب فاضل المطلبي ، بغداد ١٩٨٤ .
- القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، الدكتور عبدالصبور شاهين ، القاهرة ٢٠٠٦.
- الكتاب (كتاب سيبويه) ، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٨٢ـ١٩٨٨ .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) ، بيروت ٢٠٠٣م .
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) ، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان ، بيروت ١٩٨١ .
- لسان العرب ، ابن منظور (ت ٧١١هـ) ، نسقه وعلق عليه ووقع فهارسه علي شيري ، بيروت ١٩٨٨ .
- اللغة العربية معناها ومبناها ، الدكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٧٩ .
- اللهجات العربية الغربية القديمة ، رابين . ترجمة عبدالرحمن أيوب ، الكويت ١٩٨٦ .
- لهجة قبيلة أسد ، علي ناصر غالب ، بغداد ١٩٨٩ .
- مجمع البيان لعلوم القران ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) ، القاهرة ١٩٥٨ـ١٩٧٧ .
- مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة ، الدكتور مصطفى النحاس ، الكويت ١٩٨١ .
- المدخل إلى علم أصوات العربية ، الدكتور غانم قدوري الحمد ، منشورات المجمع العلمي العراقي ٢٠٠٢ .
- مراح الأرواح في الصرف ، أبو الفضائل أحمد بن علي بن مسعود (ت ٧٠٠هـ) ، تحقيق محمد الطهراني ، قم ١٤١٤هـ.
- المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر ، الدكتور عبدالقادر مرعي العلي الخليل ، الأردن ١٩٩٣ .

- معاني القران ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ) ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ، القاهرة ١٩٥٥-١٩٧٢ .
- معجم القراءات القرآنية ، الدكتور أحمد مختار عمر والدكتور عبدالعال سالم مكرم ، طهران ١٩٩١-١٩٩٢ .
- معجم المصطلحات الألسنية ، الدكتور مبارك ، بيروت ١٩٩٥ .
- مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية ، الدكتور محمد محيي سالم الجبوري ، بيروت ٢٠٠٦ .
- المقتضب ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ) ، تحقيق حسن حمد ، بيروت ١٩٩٩ .
- الممتع في التصريف ، ابن عصفور الاشبيلي (ت ٦٩٩هـ) ، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ، الدار العربية للكتاب ١٩٨٣ .
- من قضايا اللغة العربية ، الأستاذ الدكتور مصطفى النحاس ، الكويت ١٩٩٥ .
- المنهج الصوتي للبنية العربية نظرة جديدة في الصرف العربي ، الدكتور عبدالصبور شاهين ، بيروت ١٩٩٥ .
- النحو والسياق الصوتي ، الدكتور احمد كشك ، القاهرة ٢٠٠١ .

مادة (ع ل م) في القرآن الكريم
دراسة في صورها البنائية ودلالاتها ومراتبها

المدرس الدكتور ليـــث داود سلمـــان
جامعة البصرة –كلية الاداب
قسم اللغة العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة حدها مجموعة من الحروف الملفوظة، ينتجها جهاز نطقي خاص ، وهي مادة صوتية تقتضي وسطاً خارجياً تحرر من خلاله حتى تصل الى محل منفعل بها ، وبعدها وسيلة اتصال تخرج مستعملها من وحدته وفرادته الى ما به يتقوم وجوده وكيانه المتمثل بالضرورة الاجتماعية . وتتكون هذه العملية من أطراف مادية محسوسة تتمثل بالمرسل والمرسل اليه والرسالة ، لا يعني أن ننظر إليها نظرة كلية مستقلة ، لأن المذكور سالفاً هو العوارض والخصوصيات ، كالأصوات والحنجرة والوسط والسمع وغيرها ، لا المعنى الحقيقي الذي يعرف من غايته وهو الفهم والافهام . وفي هذا الشأن يقول العلامة المصطفوي : (ان الأصل الواحد في المادة : هو إبراز ما في الباطن من الأفكار والمعنويات ، بأي وسيلة كان) (١) (*) ومما لا شك فيه أن الحيثية المادية للغة ، وأعني بها الخصوصيات التي ترافقها ، والعوارض التي تشخصها ، والعوالم التي تتحرك بها ، توهم كثيراً من القراء الذين يتعاملون معها ، فيلجون الى نصوصها وجملها بخزين معرفي يستند الى تجاربهم الضيقة وممارساتهم المحدودة ، ومن ثم تكون معطياتهم ناقصة، وهذا ما حدا بالباحث أن يسلط الضوء على مادة لغوية من مواد النص القرآني مبيناً من جهة دور اللغة، وخصوصاً لغة القرآن في التكاثر والنمو ، أي استعمال الأبنية المتعددة المترشحة من الأصل اللغوي ، وما تقدمه هذه الأبنية من دلالات متعددة على وفق المنظور القرآني ، ومن جهة أخرى يبين عمل القدرة الإلهية في إخراج هذا المعطى الصوتي – الذي ينتمي الى حيثية المادة – بنحو كاشف عن مكنونات عالم الغيب والشهادة على حد سواء .

فتطلق اللفظة ، وفيها إشارتان الى عالم الغيب وعالم المادة ، ومن ثم لا تقتصر الدائرة الكلامية على أبناء النوع الإنساني ، بل تتسع لتشمل الوجود الواجب والوجود الممكن قال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ .إبراهيم / ١

ولا يقفز الى ذهن المتلقي أن هذه الدائرة أطرافها مادية بلحاظ طرفها الإنساني . نعم ، إن الإنسان مادة بلحاظ كينونته بظرف الاجتماع ، ووعاء الزمان لكنه بجهته السامية ، وخلافته التكوينية موجود مجرد ، اتخذ من بدنه وسيلة لتحركه في هذه النشأة الدانية ، ومن ثم فان الواجب عز وجل يخاطب المجرد القار في البدن المادي بمستويات متعددة بحسب اشتداد الجانب الروحي (**) أو الجانب المادي (*) فيه .

ومن ظهرت به هذه الحقيقة جلية ، علم أن الخطابات القرآنية ليست على سمت واحد ، فتارة تطلق الألفاظ ، ويراد بها الظاهر ومرة تطلق ويراد بها الباطن ، وأخرى تطلق ويراد بها باطن الباطن استناداً الى تعدد النشآت التي يتحرك فيها الإنسان (٢) . وقد وقع الاختيار على مادة (ع ل م) ؛ نظراً لما في مبانيها من معان متعددة ، ودلالات متنوعة ، ولما في معانيها من درجات متفاوتة . .

وقد اقتضت الأهمية هذه تقسيم البحث على ثلاثة محاور :
يقدم الباحث في المحور الأول المباني المتعددة لهذه المادة مبيناً خصوصية العالم من حيث الشخص والعدد والنوع .
وقد تحدث في المحور الثاني عن دلالة كل مبنى من هذه المباني ، مستعيناً بالسياق كثيراً في إبراز دلالة المبنى وزمنه ، وخصص الحديث في المحور الثالث عن مراتب هذه المادة في ظهورها اللفظي من حيث المعنى ، وقد ركز الباحث على المباني التي فيها جنبة العلم ، وأهمل المباني الأخرى مثل العالمين والأعلام وغيرها ؛ لأهمية الاول في نظر القرآن ، وما تعطيه من أبعاد أخلاقية وعقدية وغيبية تجعل المتلقي يتعامل معها بتروٍ وتدقيق ، وخصوصاً في الموارد التي يكون الله عز وجل هو المعلِّم .

المحـــور الأول

المباني المتعـددة للمـادة:

في هذا المحور تبرز خصوصية اللغة التي تجعلها قادرة على النمو والتحرك والتكاثر أكثر من غيرها من اللغات ، والمدقق في المعجم ، يجد أن مواده محدودة بخلاف مبانيه الكثيرة جداً ، التي تنتمي الى الجذر نفسه .

ولم يشذ القرآن عن ذلك ، فقد استخدم المواد اللغوية ، ونوّع في مبانيها ، بغية الوصول إلى المعنى الأسنى من

تقرير حقائق كونية ، أو إثبات قضايا عقدية ، أو تبين أحكام شرعية ، فجاءت مباني هذه المادة على صور عدة يضمها حقلان دلاليان ، الأول هو حقل الأفعال بما له من مشخصات ولوازم ، والثاني حقل الأسماء ، والنسبة بينهما غير متكافئة ؛ لتضمن الأول جهات تصريفية كثيرة ، وإن كان الاختلاف في بعضها حاصلاً بالمعلوم وبالبناء للمجهول أو في تقبل العلم وغيرها فضلاً عن المعطى الدلالي الذي سيأتي لاحقاً .

- الحقل الفعلي :

عندما نلج الى الحقل الفعلي ، سنجد أن مادته تتحرك في أفق فسيح ، يغطي مساحة الوجود كلها ، وما ذلك إلا لأن القرآن يعطيها فاعلية في النشآت الثلاثة ، فتظهر نسبتها في العالم المادي والعالم غير المادي بقسميه ، ولكن مع اختلاف في ظهور النوع والشخص والعدد ، ولا يخفى أن هذه النسبة إما أن يلاحظ فيها الحضور أو الخطاب أو الغيبة ، أو يلاحظ فيها بُعد التذكير والتأنيث أو يلاحظ فيها المفرد والمثنى والجمع ، ولكل منهم خصوصيته ، التي تقتضي على وفقها المشيئة الإلهية نسبة هذا المفهوم إليه ، والسياق يكشف عن هذه الجهات والخصوصيات ، ومن الأمثلة القرآنية لنسبة هذا المفهوم إلى المادة :

١ – علم :

قال تعالى : ﴿ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ البقرة / ٢٣٥ .

﴿ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ﴾ البقرة / ٦٠ .﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾ النور / ٤١ .﴿ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا ﴾ الجاثية / ٩ .

في الآيات المتقدمة نجد أن البناء استعمل للغائب ولكن اختلف من جهتين : الأولى بالإفراد والجمع ، ففي الأولى والرابعة استعمل للمفرد ، وفي الثانية والثالثة استعمل للجمع . والثانية في خصوصية العالم ، ففي الآية الأولى ، هو الله عز وجل المجرد الواجب ، وفي الثانية والرابعة هو الإنسان ، وفي الثالثة هو الموجودات العاقلة وغير العاقلة .

٢ – علمتُ:

قال تعالى : ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ . . ﴾ القصص / ٣٨ .

إن ظهور التاء المتصلة المضمومة تعطي تصوراً آخر يتمثل بالحضور والافراد ، ولا يشترط فيه النسبة الى المذكر ، لأن التذكير هنا يقدمه السياق في الآية ، أي هو مفهوم من جهة الخطاب لا جهة المتكلم .

٣ – عَلِمَتْ :

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ الصافات / ١٥٨ .﴿ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴾ التكوير / ١٤ . ﴿ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴾ الانفطار / ٥ .

إن مجيء تاء الاتصال ساكنة يحدد جهة الخطاب بالغيبة والتأنيث ، ولا يشترط فيها الافراد ، فقد ينظر الى الجمع نظر الجماعة المؤنثة ، لكن يبقى الاختلاف كائناً في قيقة الجهة ، ففي الآية الأولى نسب المفهوم الى الجن ، وفي الثانية الى النفس ، وشتان بين الاثنين .

٤ – عَلِمتَ :

قال تعالى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ ﴾ سورة هود / ٧٩ . ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاء يَنطِقُونَ ﴾ سورة الأنبياء / ٦٥ .

إن ظهور التاء المفتوحة مع البناء يعطيه خصوصية الخطاب والافراد والتذكير ، أي أن الكلام للمخاطب المفرد المذكر .

٥ – علمتم :

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ ﴾ سورة البقرة/ ٦٥ . ﴿ قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ ﴾ سورة يوسف / ٨٩ .

إن اتصال المبنى بهذا الضمير ، يخصصه بجماعة الذكور المخاطبين .

٦ – علمنا:

قال تعالى : ﴿ إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا ﴾ سورة يوسف / ٨١ . ﴿ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ ﴾ سورة يوسف / ٥١ . ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ سورة ق / ٤ .﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ ﴾ سورة الأحزاب / ٥٠ .

إن هذا الضمير يشير الى جماعة المتكلمين ، سواء أكانوا من الذكور أم من الاناث وقد تحدثت الآية الأولى عن جماعة الذكور ، والثانية عن جماعة الإناث ، أما الآيتان الثالثة والرابعة ، فقد تحدثتا عن المفرد (**) ، وهذا عدول عن النمط المألوف ، فجاءت في مورد الله عز وجل ، لتعطي معنى التفخيم والتعظيم في الاستعمال .

٧ – علموا :

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢ . ﴿ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ ﴾ سورة القصص / ٧٥ .

استعمل هذا البناء مع الضمير لجماعة الغائبين الذكور ، واللافت للنظر أن هذا الضمير لم يأت في مورد الله عز وجل ، كالضمير السابق الدال على الجمع ، ولعل هذا يعود الى أن قوة التعبير مع الحضور أبلغ في التفخيم والتعظيم من الغيبة .

٨ – أعلمُ :

قال تعالى : ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢ .﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ سورة المائدة / ١١٦ .﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة يوسف / ٢٦ .

إن هذا المبنى يشير الى الحضور المعبر عنه بالضمير ((أنا)) ، والافراد ، سواء أكان المفرد الحاضر مذكراً أم مؤنثاً ، وإذا كان الاستعمال القرآني يؤثر المذكر في الاستعمال فهذا لا يعني سلبه عن المؤنث في غير القرآن

٩ – تَعْلَمَ :

قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ سورة البقرة / ١٠٦ . ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ سورة السجدة / ١٧ .

يستعمل هذا البناء في مورد المخاطب المذكر المفرد المعبر عنه بالضمير ((أنت)) .

١٠ – تعلمون :

قال تعالى : ﴿ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ٢٢ . ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ٨٠ . ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾ سورة الواقعة / ٧٦ .

يستعمل هذا البناء مع الضمير المتصل لجماعة المخاطبين الذكور .

١١ – نعلم:

قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ . . .﴾ سورة البقرة / ١٤٣ . ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ سورة الكهف / ١٢ . ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴾ سورة الحجر / ٩٧ . ﴿ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا ﴾ سورة المائدة/١١٣ . ﴿ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاَّتَّبَعْنَاكُمْ ﴾ سورة آل عمران / ١٦٧ .

يستعمل هذا البناء في مورد جماعة المتكلمين أي : الحضور ، سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً ، وقد استعمل في مورد جماعة المتكلمين الذكور في آيتين فقط ، آية سورة المائدة وآية سورة آل عمران ، والآيات الأخرى استعملت في مورد الله عز وجل ، وهنا عدول عن النمط المألوف أيضاً .

١٢ – يعلم :

قال تعالى : ﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَاذِبِينَ ﴾ سورة النحل / ٣٩ . ﴿ لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ سورة الأنبياء / ٣٩ . ﴿ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ سورة البقرة / ٧٧ . ﴿ وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ﴾ سورة البقرة / ٢٢ . ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ سورة آل عمران / ٧. ﴿وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ ﴾ سورة الرعد / ٤٢ .

يستعمل هذا البناء للمفرد المذكر الغائب ، وهو يتفق مع بناء علم من هذه الجهة لكنه يختلف عنه بالدلالة والزمن . وقد يستعمل للجمع أيضاً كما في الآيتين الأولى والثانية ، وهو يختلف عن بناء يعلمون في الفاعل ، ففي الأول جاء اسماً ظاهراً وفي الثاني ضميراً متصلاً .

١٣ – يعلمون :

قال تعالى : ﴿ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاء وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ١٣ . ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ ﴾ سورة البقرة /٧٨ . ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ سورة الروم / ٦ .

يستعمل هذا البناء في مورد جماعة الذكور الغائبين ، وهو يتفق من هذه الجهة مع بناء علموا .

١٤ – اعلمْ :

قال تعالى : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ ﴾ سورة محمد / ١٩ . ﴿ ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٦٠ .

يستعمل هذا البناء في مورد المفرد المخاطب المذكر ، وهو يتفق من هذه الجهة مع بناء تعلم وعلمت ، ويختلف عنهما في الدلالة والزمن والأسلوب الذي ينتمي إليه .

١٥ – اعلموا :

قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ سورة البقرة / ١٩٤ .﴿ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٣٥ .﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ سورة الحديد / ١٧ .

يستعمل هذا البناء في مورد جماعة الذكور المخاطبين ، وهو يتحد مع بناء تعلمون وعلمتم من هذه الجهة ، ويختلف عنه من جهات أخرى .

وفي ضمن هذه اللحاظات استعمل الفعل المضارع المبني للمجهول (يُعلم) في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن . . .﴾ سورة النور / ٣١ ، للمفرد المذكر الغائب ، وقد يدل على الجمع والسياق في السورة يساعد عليه واستعمل المضعف المزيد فعّل .

١ – عَلـمتك:

قال تعالى : ﴿ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ ﴾ سورة المائدة / ١١٠.والمبني للمفرد المذكر الحاضر .

٢ – علـمتم :

قال تعالى : ﴿ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ سورة المائدة / ٤ .

والمبنى لجماعة الذكور المخاطبين .

٣ – علـمتك:

قال تعالى : ﴿ وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ النساء / ١١٣ . ﴿ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ ﴾ سورة طه / ٧١ .

يستعمل هذا المبنى للمفرد المذكر الغائب ، وقد استعمل الأول في مورد الله عز وجل والثاني في مورد الإنسان .

٤ – علـمناه:

قال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ . . . ﴾ سورة يوسف / ٦٨ . ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ سورة الكهف / ٦٥ .

يستعمل هذا البناء لجماعة الذكور المتكلمين ، وقد يستعمل لجماعة الإناث ، وهو في القرآن الكريم ، استعمل في مورد الله عز وجل .

٥ – تعلـمن :

قال تعالى : ﴿ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ . . .﴾ الكهف / ٦٦ .

استعمل هذا البناء للمفرد المذكر المخاطب .

٦ – تعلمون :

قال تعالى : ﴿ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ . . .﴾ سورة آل عمران / ٧٩ . ﴿ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ . . .﴾ سورة الحجرات / ١٦ .

يستعمل هذا المبنى لجماعة الذكور المخاطبين .

٧ – نـعلـم:

قال تعالى : ﴿ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ﴾ سورة يوسف / ٢١ .

استعمل هذا البناء لجماعة المتكلمين، سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً ، وفي القرآن الكريم لم يستعمل الا في مورد الله عز وجل ، وهو استعمال يشعر بالتعظيم .

٨ – يعلمان :

قال تعالى : ﴿ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢ .

يستعمل هذا البناء للغائب المذكر المثنى .

٩ – يعلّم :
قال تعالى : ﴿ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ . . ﴾ سورة البقرة / ١٥١ . ﴿ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ١٥١ . ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾ سورة البقرة / ٢٨٢ .
يستعمل هذا المبنى للمفرد المذكر الغائب ، وقد يستعمل في غير القرآن الكريم للجمع ، إذا كان الفاعل اسماً صريحاً .

١٠ – يعلّمون:
قال تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ . . . ﴾ سورة البقرة / ١٠٢ .
يستعمل هذا البناء لجماعة الذكور الغائبين . وفي ضمن هذه السياقات استعمل المبني للمجهول في آيات ثلاثة :
قال تعالى : ﴿ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ . . . ﴾ سورة الأنعام / ٩١ .﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ سورة الكهف / ٦٦ . ﴿ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ ﴾ سورة النمل / ١٦ .

١١ – يتعلمون:
قال تعالى : ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢. ﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢.
وقد استعمل هذا البناء المزيد بحرفين لجماعة الذكور الغائبين .
ومما تقدم يتبين أن القرآن استعمل من هذه المادة الفعل المجرد، بأقسامه الثلاثة ،والمزيد بحرف ، والمزيد بحرفين ، وقد تواردت عليهما مقولات صرفية محددة ، فلم يستعمل المثنى المذكر الغائب ((يَعْلَمان)) ، والمثنى المذكر المخاطب ((تَعْلمان)) من الفعل المضارع ، ولا من الفعل الماضي ((علما)) و ((علمتما)) ، ولا من فعل الأمر ((اعلما)) . ولم يأت هذا البناء مع المؤنث إلا في مورد واحد ، وهو الجمع الذي يشترك فيه جماعة الذكور والإناث ((علمنا)) .
ولعل السر في الأول أن البيانات القرآنية لا تسلط الضوء على شخصين يشتركان بالحدث نفسه ، وخصوصاً في

مفهوم العلم ، بل يتناول الشخصية المفردة من حيث خطرها وأهميتها كالأنبياء مثلاً أو ذكر المتمردين فرعون وغيره أو الجماعة الذين هم أهل للمدح والثناء كالراسخين في العلم أو الذين يشهدون لله بالإلوهية ، والذين هم في منأى من ذلك كالذين لا يعلمون . نعم ، قد يحتاج السياق الى ذكر الاثنين معاً كما في سورة البقرة وقصة هارون وماروت ، فلما كان السبب في تعليم الناس
السحر ، وما أفضى هذا التعليم من افتتان الناس ، صرح بنسبة التعليم إليهما ، وصورة المبنى تختلف كما ترى .
والسر في الثاني مرجعه خصوصية العلم والمعلوم ، فليس لهذا المفهوم المجرد شأن كبير – من حيث المعطيات القرآنية – في وجود المرأة ؛ لأن الله عز وجل قد ركبها تركيباً أنثوياً ، وأعطاها وظائف ملائمة تنسجم وطبيعتها ، فلا غرو أن يكون الجانب العاطفي فيها يغلب على غيره ، وفي حرمانها بعض الوظائف الإلهية المهمة كالخلافة والرسالة والقضاء والرياسة ، وغيرها من الأمور التي تتطلب حزماً وتعقلاً كبيرين ، تأكيد لذلك . ومن جهة أخرى فان متعلق العلم تارة يكون مرتبطاً بطبيعة الإنسان

المادية ، وما يحتاج إليه في تقويم حياته ، وتارة يكون أمراً عقدياً أو أخلاقياً أو قانونياً ، وفي كلا الأمرين تختلف النظرة القرآنية ، ففي الأول تغيب النظرة القرآنية ، أو يكون تسليط الضوء عليها هامشياً ؛ لأن فطرة التكوين تقتضي ذلك ، وفي الثاني تصبح النظرة القرآنية مهمة ؛ لأنه يصبح جزءاً من منظومة الإنسان والمجتمع في الإصلاح والتربية ، وليس سوى الرجال من يقوم بهذا العمل التغييري في سبيل غرس القيم وانتاج المودة والمحبة والوئام ، والمرأة في ذلك تقع تحت ولاية الرجل (الزوج) وقد يكون لها دور ثانوي في العمل والإصلاح ، لذلك لم تكن الموضوع الأساسي للقرآن إلا في موارد تكون النظرة إليها باستقلال مثل خيانة بعض نساء الأنبياء ، وقصة امرأة العزيز وغيرها ، فضلاً عن خصوصياتها كالطلاق والرضاعة والإرث .
وقد قل استعمال المضعف ، وهذا الأمر طبيعي ، لأنه مما يقتضي طرفين معلم ومتعلم ، وقد حصل التعليم في الغالب من الله عز وجل أو من هو متعلم من الله الى المقربين منه كالأنبياء والمرسلين والأولياء ، أو المتعلمين من المقربين ، وفيما عدا ذلك أسند التعليم الى الشياطين كما في سورة البقرة وأسند الى الأعراب على نحو التوبيخ لهم عندما قالوا : (امنا) كما في سورة الحجرات . وأقل من ذلك الاستعمال المبني للمجهول في أربع آيات .

- الحقل الاسمي :
إن تشكيل البناء الاسمي من الجذر (ع ل م) أقل في الاستعمال من البناء الفعلي في القرآن الكريم ، ومن هذه الأبنية :

١ – عالم :
قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ سورة فاطر / ٣٨ . ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ ﴾ سورة الزمر / ٤٦ .

إن هذا البناء هو اسم الفاعل المشتق من الثلاثي المجرد ((علم)) وهو لم يستعمل في غير مورد الله عز وجل .

٢ – عالمون :
قال تعالى : ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ العنكبوت / ٤٣ . ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِه عَالِمِينَ ﴾ سورة الأنبياء / ٥١ . ﴿ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴾ سورة الأنبياء / ٨١ .
يستعمل هذا البناء مع اللاحقة (ي ن) أو (ون) لجمع المذكر العاقل كما في الآية الأولى . وقد يخرج هذا الأمر عن رتابته ، فيستعمل في مورد الله عز وجل ، كما في الآيتين الثانية والثالثة .

٣ – علماء :
قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء ﴾ سورة فاطر / ٢٨. ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ سورة الشعراء / ١٩٧.
يتغير هذا البناء عن سابقه ، وإن كان الاثنان لجمع المذكر العاقل ، في الدلالة والأسلوب ، إذ يحتاج الأول الى متعلق كما في الآيات المتقدمة ، ولا يحتاج الثاني إليه .

٤ – معلوم :
قال تعالى : ﴿ وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴾ سورة الحجر / ٤ . ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ سورة

الحجر / ٢١ .﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾ سورة الصافات / ١٦٤ .
معلوم صيغتها مفعول ، وهو اسم مفعول مشتق من الثلاثي ، وهي تستعمل للمفرد المذكر .
٥ – معلومات :
قال تعالى : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾ سورة البقرة / ١٩٧ .﴿ . . . فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ سورة الحج / ٢٨
معلومات هي جمع مؤنث سالم لاسم المفعول معلومة المأخوذة من الجذر الثلاثي .
٦ – مُعلم :
قال تعالى : ﴿ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ ﴾ سورة الدخان / ١٤ .
إن هذا البناء هو اسم المفعول المأخوذ من الثلاثي المضعف علّم ، وهو للمفرد المذكر .
٧ – أعلم :
قال تعالى : ﴿ قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ . . . ﴾ سورة البقرة / ١٤٠ .﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا ﴾ سورة الكهف / ٢٦
﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ . . .﴾ سورة الإسراء / ٤٧ .﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا ﴾ سورة العنكبوت / ٣٢ .
أعلم من أبنية المشتقات المأخوذة من الثلاثي ، وهو اسم تفضيل استعمل مع المفرد والجمع (*) في القرآن الكريم ، سواء أكان في مورد الملائكة كما في الآية الأخيرة أم في مورد الله عز وجل كما في الآيتين الثانية والثالثة .
٨ – عليم :
قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ١١٥ .
﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة يوسف / ٥٥ .﴿ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ﴾ سورة الحجر / ٥٣ . ﴿ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة الشعراء / ٣٤ .
إن هذا البناء من صيغ المبالغة المأخوذ من الفعل الثلاثي علم ، وهو يستعمل للمفرد والمذكر ، وقد يطلق على غير الله عز وجل كما في الآيات المتقدمة .
٩ – علام :
قال تعالى : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ سورة المائدة / ١٠٩ . ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ سورة التوبة / ٧٨ .
يتحد هذا البناء مع البناء السابق في الاشتقاق لكن يختلف عنه في البناء وشدة المبالغة وعدم إطلاقه – في القرآن – على غير الله عز وجل .
١٠ – العلم :
قال تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ . . .﴾ سورة آل عمران / ٧ . ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ﴾ سورة النساء / ١٥٧ . ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ سورة النمل / ٤٠ .
إن هذا البناء هو اسم معنى مأخوذ من الجذر الثلاثي (ع ل م) .
وهناك مبانٍ لم نذكرها في البحث ، لأنها خارجة عن حيز هذا المفهوم .

المحور الثاني

دلالة الأبنيـــة

١ – الأبنية الفعلية :
إذا كان الزمان فرعاً للحركة ، ولازماً من لوازمها، فمن المحال أن يتحقق زمان من دون حركة ؛ لأن الحركة تعني التغيير التدريجي [٣] ، وهذا يعني أن الزمن المفهوم من تلبس الصيغ الفعلية مترتب على ما لها من حدث،وتغير تدريجي ، وهما متلازمان .
وقد أشار ابن يعيش الى هذا بقوله :
" لما كانت الأفعال مساوقة للزمان والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم عند عدمه ، انقسمت بأقسام الزمان " [٤] .
وقد جعل د . إبراهيم السامرائي إعراب الفعل عن الزمان أمراً بديهياً [٥] .
إذاً ، ما تفرزه لنا الدراسات اللغوية والبلاغية من دلالة الفعل على الحدث والتجدد أمرٌ مؤكدٌ وصريح.
ولكن قبل البدء – قد تبرز لنا مشكلة مفادها :
إن التغيير والتدرج والزمن الذي يرافقها يفهم من نظام العالم المادي، أما الموجودات غير المادية ، فليس لها ذلك . ومن ثم فالأحرى بالمحلل أن تكون حركته وئيدة لمعالجة البيانات القرآنية ، لأنها في الغالب تكسر النسق المعرفي الرتيب ، وستتبدد المشكلة إذا ما علمنا أن الالبسة اللفظية طارئة على الحقيقة القرآنية العالية النازلة من عالم الغيب ، وانها - لفرط تجردها- تضيق بها العبارة فتظهر فكرة التشابه والتأويل التي يجد معها القارئ عنتاً شديداً لفهمها وتقبلها . . .
أ . فعل ودلالته
قال تعالى : ﴿ قَالُواْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ ﴾ هود / ٧٩ . ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِلَهٍ . . .﴾ القصص / ٣٨ . ﴿ وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾ الصافات / ١٥٨ . ﴿ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ . . . ﴾ الانفطار / ٥ . ﴿ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ . . . ﴾ البقرة / ١٨٧ . ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ الأنفال / ٦٦ .
الأمثلة المتقدمة صورتها البنائية (فَعِلَ) التي تدل في عرف اللغويين والنحاة – على الحدث والزمن الماضي، ولكننا لا نستطيع أن نقسر هذين الأمرين على المفردة القرآنية؛ لأن للمنتج شأنه ، وللموضوع خصوصياته ، وللمقام أحواله ، وما تقدم من الآيات لا تجري على سمت واحد ، ولا تقع على نمط لازم ، بل هي آيات روعي فيها البعد الغيبي المجرد والبعد المادي المشهود .
فالآية الأولى تدل على الحدث المقترن في الذاكرة الماضية الحاصل لنبي الله لوط (ع) ، وحصول العلم للبنى يرجع الى الزمن الماضي أثر السلوك المنحرف غير القويم الذي اتخذه هؤلاء القوم .
والآية الثانية تنبئ عن نشاط فرعون في استخفاف عقول قومه منذ القدم ، فليس هذا الحدث وليد لحظة الحال ، بل هو بذرة غرست في زمن غابر ، تعارف عليها آباؤه وأجداده ، لذلك أرجع هذا الحدث (المعتقد) الى أصول قديمة ، وكأنه حدث مسلم به ، تتزعزع معتقدات من أنكره أو رفضه .
وإذا ما انتقلنا الى الآية الثالثة ، فسنجد أن الآية تتحدث عن قول المشركين في جعل النسب بين الله وبين الجنة ،

وهي أحداث غابرة وقعت في زمن ماضٍ ، والجنة متيقنة من حضور المشركين (أصحاب هذا القول) النار [٦] .
والتعبير بالفعل الماضي مع تيقنهم يكشف عن جمال الاختيار ودقة التعبير ، لأنه يصبح عندئذ بمنزلة الكائن لا محالة ، ولا يخفى أن هذا لا يكون إلا إذا كان المعلوم مشهوداً ، وإذا ما تلبس هذا المشهود ثوب الحدث الدال على الزمن الماضي ، زاد التيقن والتأكيد والمبالغة في بطلان قول هؤلاء المشركين .
ولا تختلف الآية الرابعة كثيراً عن الآية السابقة ؛ لأن موضوعها هو يوم القيامة ، وما يحدث فيه من أهوال ومصاعب ومحن ، ولما كان الارتباط بين الحياتين وثيقاً جداً ، وأن الأعمال التي تنجز في الأولى سيكون لها رصيد من الوثاقة في الآخرة ، استدعى الحديث آنذاك أن يستحضر كل الأعمال التي كانت غائبة في ذاكرة الحياة الأولى ، في الحياة الثانية ؛ من اجل أن تقف كل نفس على ما عملت من خير أو شر .
وبذلك يقرب القرآن المطلب ويقرره في ذهن السامع أكثر عندما عبر عن الحدث في تلك النشأة بالزمن الماضي ، لأنه سينتقل بالمتلقي الى الزمن المنصرم للحدث ، وهذا يعني أن الحدث وقع وتحقق لكي يتم توجيه الذهن اليه ، وفي هذه الآية يقول الطاهر بن عاشور : " ومعنى (علمت نفس ما أحضرت) حصول اليقين بما لم يكن لها به علم من حقائق الأعمال التي كان عملها بها أشتاتاً ، بعضه معلوم على غير وجه ، وبعضه معلوم صورته

مجهول عواقبه ، وبعضه مغفول عنه . فنزل العلم الذي كان حاصلاً للناس في الحياة الدنيا منزلة عدم العلم . وأثبت العلم لهم في ذلك اليوم علم أعمالهم من خير أو شر فيعلم ما لم يكن له به علم عما يحقره من أعماله ويتذكر ما كان قد علمه من قبل ، وتذكر المنسي والمغفول عنه نوع من العلم " [٧] .
ولا يخفى أن تقرير العلم بهذا النحو يدل على شرافته ، وعلو تلك النشأة ، وخصوصاً عندما أسند العلم الى النفس ، لأن النفوس كلها – هناك – تصبح مدركة عالمة ، لا يخفى عليها شيء مما كان في الحياة الدنيا ، فكل موانع العلم ، وحجب المادة ، والتحولات والتغيرات تتلاشى وتندثر ، وتتجلى الحقيقة واضحة بيّنة .
ولو توسعت الخطى ، ودقق النظر ، لوجدنا أنفسنا أمام مفارقة كبيرة في الأحداث التي تعطيها الأبنية ، وخصوصاً الآيتين الأخيرتين ؛ لأن تعاملنا مع عالم الألفاظ شيء ، وما عليه الهوية الغيبية شيء آخر ،لا ينسجم كلياً مع ما تصوره لنا مجموعة حروف منتظمة تنشأ بدافع الحاجة .
وليس من المستبعد أن يطلق العنان للخيال في تصور مفهوم العلم ، واتصاف الهوية الغيبية به من منظور مادي – تغيب الأشياء وتجهل ، ثم يدرك بعد تتبع وممارسة – فيقال : أ لله علم كعلمنا أم أن له علماً يغاير علمنا ؟
وهل يصح نسبة هذا الحدث إليه ؟
أي انه يعلم فيما مضى ، أو انه لم يعلم ثم علم .
وهل يصح الزمان الماضي والحال والمستقبل بالنسبة إليه ؟ وإذا كان الزمان من خلقه ، فلماذا يتلبس البناء هذه الصورة .

إن الآية التي تقيد الحدث في الزمن الماضي في موضوع الصوم ، ينظر إليه من جهة العلم الإلهي المطلق الذي لا يعزب عنه شيء ، ولما كان الخطاب موجهاً الى هذه الشريحة التي حصل لها تلكؤ في أداء الواجبات ، أيقظ غفوتهم بالإشارة الى أن ما طمحت به أنفسهم وتغيرت به حالهم كائن في علم أزلي محفوظ ، فمكان ظهور الحدث من هذه الجهة مرتبط بالماضي .
أما بناء هذا الحدث في سورة الأنفال فلا يختلف ، من حيث الاستعمال عما سبق ، ولكن لما كان اقتران الظرف الدال على الحال مع الحدث الماضي للبناء الفعلي في مجال تشريحي [٨] أو تربوي قريب من التشريح [٩] ، أخذ بعداً عقائديا ، وبمعنى ، أيكون علم الله حادثاً بعد ظهور ضعف المؤمنين أم إن علم الله أزلي بضعف هؤلاء .
إن تحريض المؤمنين على القتال ، والضعف الذي أشرب في قلوبهم بعد المزاولة والتحقق هو في عين العلم الإلهي الذي لا يغيب عنه شيء .
ولما كان الملاك هو معرفة ما تظهر عليه النفس الإنسانية من نوازع وميول ومؤثرات في عالم الفعل بعد المزاولة ، اقتضى أن يكون العلم في هذه الآية منظوراً إليه من لحاظ الفعل لا من لحاظ الذات ، ولا يخفى ان الإنسان وما يؤديه في هذا الكون الفسيح من ظواهر ، هو فعل الله المتقن الذي لا تفاوت فيه ، وليس من المستبعد أن يكون لهذا الفعل ، وهو يتغير على الدوام ،

علمه الخاص به ؛ لمصالح تقتضي ذلك ، وفي الآية المتقدمة تغيرت حالة المؤمنين ، وظهرت فيهم النوازع ، وتحكمت فيها المؤثرات ، فتبين علم لهذا الفعل ، لم يكن ظاهراً في عالم الفعل الإلهي بعد ، أي : تفصيلاً ، وفي هذا يقول كمال الحيدري : " ان مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتياً لأنه حادث ، والعلم الذاتي عين الذات قديم بقدمها " [١٠] ولم يرتضِ ابن عاشور ذلك ، فعد العلم هنا ، علماً ذاتياً ، والجملة حالية ، لكي لا يلزمه العطف حدوث العلم الإلهي [١١] ، وقد ذكر الرازي مسلك المتكلمين في توجيه الآية القرآنية ، وهو " انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلاً واقعاً ، بل يعلم منه انه سيحدث ، أما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه حادثاً واقعاً " [١٢] .
أما ذيل كلام المتكلمين فيكشف عن العلم الفعلي ؛ لأن هذا النوع من العلم لا يكون إلا بعد تحقق المعلوم خارجاً ، وهو عين ما ذكر في العلم الفعلي لله عز وجل .

ب . يفعل ودلالته

بعد أن ذكرنا الفعل الماضي ، أي بناء فعل ، نأخذ البناء الآخر للفعل المسمى بالمضارع ونبين ما يعطيه من دلالات ومعان .
قال تعالى : ﴿ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ٣٠ .﴿ وَاللّهُ أَخْرَجَكُم من بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ سورة النحل / ٧٨ . ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ﴾ سورة الأنعام / ٥٩ . ﴿ أَتُنَبِّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ ﴾ سورة يونس / ١٨ . ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ . . .﴾ سورة محمد / ٣١ . ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ ﴾ سورة البقرة / ١٤٣ .
في الآيات المتقدمة البناء الفعلي الثاني الذي يحمل معنى الحدث والزمن الحاضر ما لم تصرفه القرائن الخارجية

والداخلية ، وهو يختلف دلالياً بحسب طبيعة السياق والأسلوب الذي يتشكل معه .

ففي المجموعة الأولى انضم الحدث مع أسلوب النفي ، ليدل على أن هذا الحدث المرتبط غير ثابت للذات ، والمنفي بطبيعته – يتفاوت بحسب استعمال الأداة ، ومن ثم يتغير معطى الحدث تبعاً للأداة على النحو الآتي :

يخاطب الله ملائكته – بعد أن قدموا مقترحاً بشأن الخلافة ، يتضمن المقارنة بين من يصدر منه الفساد ، وسفك الدماء ، وبين من يصدر منه التسبيح والتقديس – وينفي عنهم العلم (حدث المبنى) الباعث على المقترح والداعي الى المفاضلة . . . وقد ظهر النفي بالأداة ((لا)) التي تصلح للمستقبل [١٣] ومطلق الزمن [١٤] ، سواء أكان للماضي أم للحاضر أم للمستقبل ، فقيدت الحدث تبعاً لمقتضى السياق بالزمن العرفي الذي يظهر بالماضي والحاضر والمستقبل . ويتلبس بالبناء اللفظي ، وهذا يعني إن التعامل مع المجرد لا يكون إلا بالتمثيل اللفظي والتقريب الذهني ، لبعد الرتبة المجردة من المتعلقين بالمادة المتحركين في ظرفها ، فلا غرو ، إذاً ، من تمثيل المحاورة تمثيلاً ، فجعل العلم المنفي من الملائكة يتجدد ويستمر ، لأن التفاوت قائم ، بل ليس له

وجه ، وأنى للملائكة أن تعلم شيئاً باستقلال نفسها وإعمال أدواتها . . إن علمها فيض من حكيم ، ورشحة من عليم .

وفي الآية الثانية استعمل البناء ((تفعلون)) المنفي بالأداة ((لا)) ليدل على ان حدث هذا البناء منصرف عنهم كلياً ، وليس لهم سبيل إلا بالجعل الإلهي للأدوات المعدة ، والوسائل المهيأة التي يتدرج معها الحدث شيئاً فشيئاً . والحدث المنفي هنا هو الاكتسابي لا الإلهامي أو اللدني .

وفي الآية الثالثة اقترن الحدث بالأسلوب المركب من الأداتين (لا و الا) ليفيد معنى التأكيد وانحصار العلم به عز وجل .

وفي الآية الرابعة اقترن الحدث المنسوب الى الله عز وجل بأداة النفي (لا) ، ليصرف الحدث نفسه عن الله عز وجل على نحو الإطلاق الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل ، وقد جاء هذا النفي من كلام الله عز وجل في سياق ادعاء المشركين شفاعة الآلهة – التي يعبدونها – عند الله .

والمتبادر الى الذهن من ظهور الآية أن هناك موارد لا يتعلق بها علم الله عز وجل ، ومنها ما أكدته هذه الآية ، لكن نفي الحدث هنا يدور مدار الوجود ، فلو كان موجوداً لعلمه الله ، ولكنه ادعاء محض وافتراء ، فما لا يعلمه الله لا تحقق له ولم يتعلق به علم [١٥] .

وقد خرجه بعض الاعلام على نحو الكناية عندما قال : " نفي العلم بوجود الشفعاء كناية عن نفي وجودها " [١٦] ، وذكر أيضاً : " إن الشفاعة إنما تتحقق إذا كان المشفوع عنده عالماً بوجود الشافع وشفاعته فإذا فرض انه لا يعلم بالشفعاء فكيف تتحقق الشفاعة عنده وهو لا يعلم " [١٧] .

وإذا ما انتقلنا الى الآيتين الأخيرتين ، فإننا نجد المبنى المستعمل فيها يدل بصورته على الزمن الحاضر ، ولكن نصب الفعل مع لام الجر التي تضمر معها ((أن)) صرفه للمستقبل ، والحدث الذي يعطيه المبنى يكشف عن تعلق العلم بالمتغير ، وتوقف العلم على تحقق المعلوم في الواقع الخارجي ، وهو غير العلم الذاتي الذي يتعلق بكل شيء . ولما كان الفعل متغيراً ، وقد تعلق به ، أصبح العلم – هنا – فعلياً ، لأنه متوقف على تحقق الأفعال الخارجية .

وقد علق السيد المرتضى العلم على الوجود ؛ لأن قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجوداً ، وإنما يعلم كذلك بعد حصوله [١٨] ، وعده أبو السعود علماً فعلياً يتعلق به الجزاء [١٩] .

وقد أصر الطباطبائي على أن المراد بالعلم هنا العلم الفعلي " وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاص عند الله " [٢٠] .

ومن المفسرين من حملها على المجاز [٢١] أو الظهور[٢٢]

وفي الآية الأخرى يقول الزجاج : " إن الله يعلم من يتبع الرسل ممن لا يتبعه من قبل وقوعه وذلك العلم لا تجب به مجازاة في ثواب ولا عقاب ، ولكن المعنى ليعلم ذلك

منهم شهادة فيقع عليهم بذلك العلم اسم مطيعين واسم عاصين فيجب ثوابهم على قدر عملهم ويكون معلوم ما في حال وقوع الفعل منهم علم شهادة كما قال عز وجل : (عالم الغيب والشهادة) فعلمه به قبل وقوعه علم غيب ، وعلمه به في حال وقوعه شهادة ، وكل ما علمه الله شهادة فقد كان معلوماً عنده غيباً لأنه يعلمه قبل كونه [٢٣] .

وهذا الكلام يكشف عن نحوين من العلم ، الأول يحيط بكل شيء ، وهو المسمى بالذاتي ، والثاني لا يحيط بكل شيء ، بل يتعلق بوقوع الأشياء مما يترتب عليه ثواب أو عقاب . ولم يختلف توجيه الآية عند الطباطبائي عن الآية السابقة ، فقد عده علماً فعلياً [٢٤] في حين ذكر المفسرون [٢٥] أوجهاً عدة خشية أن ينصرف الذهن الى حدوث العلم ، ولم يذكروا العلم الفعلي حتى الطاهر بن عاشور[٢٦] على الرغم من جعله متعلقاً بوقوع الشيء ، أي تعلق العلم بوقوع الشيء الخارجي ، لم يعده علماً فعلياً في مقابل العلم الذاتي ، وهو شاهد على أن هذا النحو من العلم يختلف عن كثير مما في الأديان التي تنسب العلم الى الله عز وجل ، لأنه يتعلق بوقوع الأشياء . والذي يبدو لي أن ظهور جملة من الآيات صريحة في نسبة العلم الى الله عز وجل بصورة بناء فعلي يتوقف زمن تحققه على وقوع الشيء الخارجي ، يجعله قسماً آخر من العلم ، والاختلاف بينهما كائن في مقام الذات والفعل ، فالذي يتعلق بالفعل بعد وقوعه هو دون العلم الذاتي الذي لا يعزب عنه شيء ، ولا بينونة بين العلمين ؛ لأن الثاني يتعلق بفعل الله الذي هو مخلوق له ، والأول هو علم الله على الإطلاق ، ولا يخفى إن ارتباط العلم بالواقع الخارجي غير خارج عن العلم الإلهي المطلق ، وفي هذا يقول كمال الحيدري : " كان علم الله بالأزل بنحو يريد (سبحانه) أن يرى ذلك العلم ومعلومه في الواقع العيني ، عبر الانتقال من عالم العلم الإلهي الى عالم العين الخارجي . وبذلك سوف يكون هذا الواقع الخارجي هو معلوم ذلك العلم الذي هو عين الذات "[٢٧].

والزمن ليس هو الحاضر ، بل يتوقف تحديده على تحقق الفعل في الخارج .

البناء المضعف :

قال تعالى : ﴿ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ﴾ سورة يوسف / ١٠١ . ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ سورة النساء / ١١٣ . ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ سورة الكهف / ٦٥ . ﴿ وَيُعَلِّمُكُم ما لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة / ١٥١ . ﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ ﴾ سورة البقرة / ١٠٢ .

المبنى في الآيات المتقدمة على اختلاف صوره مضعف ، وهو لا يفيد التكثير – كما ذهب الجوهري [٢٨] – بل استعمل للتعدية ، وهو أن يجعل الفاعل مع مبنى الحدث الأصلي منفعلاً من فاعل آخر ، وقد يكون هذا الفاعل الله أو الرسول ، وفي بعضها الشياطين ويأجوج ومأجوج .

جاء البناء في الآية الأولى بصيغة الماضي الدال على الزمن الماضي ، لأن الحديث فيها عن الشكر والثناء للنعم التي أنعمها عليه الله عز وجل ، فيما سلف ، وما يميز حدث التعليم عن غيره انه غني عن التجربة ، بعيد عن الممارسة التي تحتاج الى النظر والاستدلال ، لا يحتاج سوى صفاء النفس ، وطهارة الروح . أي الاستعداد لتقبل التعليم الإلهي مباشرة .

وفي الآية الثانية استعمل المبنى نفسه الدال على الحدث الماضي ، ليقدم معطىً إلهياً خاصاً ، وهبة ربانية مميزة ، ليس من شأنه الاتصاف بها بالادوات المألوفة والوسائل المعرفة بالنظر والاستدلال . انه علم من سنخ آخر كما يقول الطباطبائي [٢٩] ، يكون بنحو من الإلقاء في القلب والإلهام الخفي . .

وإذا ما انتقلنا الى الآية الثالثة فسنجد أن الحدث الذي أظهره المبنى المضعف بصيغة الماضي يدل على أن الفاعل حقيقته منفعلاً لفاعل أكمل وأشد ، فإذا كان الفاعل الابتدائي لحدث الفعل غير المضعف قد اكتسب بالأسباب ، فأنه بالتضعيف قد اكتسب بمسبب الأسباب ، فأضحى التغاير بين الاثنين واضحاً ، وفي هذا يقول السيد الطباطبائي : " وأما قوله { وعلمناه من لدنا علماً } فهو كالرحمة التي من عنده علم لا صنع للأسباب العادية كالحس والفكر حتى يحصل من طريق الاكتساب والدليل على ذلك قوله ((من لدنا)) فهو علم وهبي غير اكتساب يختص به أولياءه " [٣٠] .

والآية الرابعة استعملت الحدث المتجدد حيناً بعد حين ((يعلمكم)) ليدل على أن علمهم الذي توافرت عليه عقولهم وأيقنت به قلوبهم لم يكن شيئاً ، لولا تدخل الفاعل المربي (الرسول الأكرم (I)) في تعديل مسارب وجهتهم وآفاق رؤيتهم ، فأصبحوا بعلمه متعلمين لأجل الحقائق ، وأنفع المعارف التي فيها سعادتهم الحقة عما تقتضيها طبيعتهم التي جبلوا عليها من حب الكمال الموصل الى المطلوب وهو الظفر بالحياة السرمدية بجنب الله عز وجل .

وقد جاء متعلق العلم ، هنا ، القرآن بعدّه كتاب شريعة واصل الفضائل المنيعة من الوقوع في الخطأ ؛ فضلاً عما هو أعم من ذلك مما لم تكونوا تعلمونه [٣١] وبالجملة هي العلوم النافعة التي تعطي آثارها من الظفر بعيش رغيد وحياة هنيئة لا صخب فيها ولا وصب ، والفوز بلقاء الله عز وجل . والتعليم هنا أي الحدث يستمر ويتجدد ما دام الفاعل موجوداً وهو شخص الرسول ، ولا يخفى أن هذا النحو من العلم يختلف عما سبق ، لاختلاف أطرافه وتفاوت المستويات .

وفي الآية الأخيرة جاء المبنى على صورة المضعف المزيد بالتاء ، ليدل على بذل الجهد والطاقة في تحصيل الفعل على نحو التجدد ، مرة بعد مرة لنيله وإتقانه ، ونيل أصل الفعل بعد مزاولة واجتهاد يحتاج الى سعي وزمان ، ومن ثم فهو يختلف عن مبنى الحدث في الآيتين المتقدمتين ، لأنه هناك يؤتى من لدن الله ، وهنا يقصد منهله ويتبع مصدره ، ولا يخفى ان النتائج المترتبة على الاثنين تختلف كلياً ، إذ إن الأخير يحتمل فيه الخطأ

والاشتباه والضرر والفساد بخلاف الأول الذي يكون نورانياً رحمانياً لا يتخلف عن معلومة ولا يختلف ولا يلحقه الخطأ ولا يطرأ عليه الاشتباه . .

<u>جـ - بناء أفعل</u>

قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ سورة البقرة / ١٩٤.﴿ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٣١. ﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ ﴾ سورة الحديد / ٢٠.

إن هذا البناء يستعمل ويراد به طلب حصول الفعل من المخاطب ، وهو يختلف عن الأبنية المتقدمة في الزمن والأسلوب ، والدلالة ، فزمنه متوقف على الانجاز ، وأسلوبه للطلب لا للإخبار ، ودلالته للوجوب أو مطلق الامتثال . والمتأمل من الآيات يجد أن لهذا البناء مزية فريدة ، لأنه طلب للعلم والتبصر في ميادين شتى ، ففي الآية يطلب من المخاطب العلم بكون الله مع المتقين ، والطلب ليس لمجرد التوجيه ، بل هو وسيلة للتقوى ، لذا لا يترتب على امتثالهم قيمة إذا لم يكن العلم جالباً للتقوى .

وفي الآية الثانية يطلب من المخاطب أن يعلم علماً واقعياً يترتب عليه الأثر ، (إن الله محيط بكل شيء) والعلم بهذا المعلوم يحتاج الحضور في ساحة الله وحضرته ، حتى يتيقن أن الله مطلع على بواطن الأمور ولطائفها .

وفي الآية الثالثة يدعو المخاطب دعوة فعلية لأن يعلم الحقيقة من الوهم والخيال ، فليس الحياة في هذه النشأة إلا دانية محفوفة بالشهوات والمكدرات التي تحبس النفس بعقال اللهو واللعب . وإذا ما علم المخاطب بحقيقة الحياة الدنيا ، امتثل أمر الله عز وجل بالعلم ، وأصبح من المنتفعين بعلمهم ، لأن من علم عمل ومن عمل وصل . .

٢ – الأبنية الاسمية:

إن بناء الاسم يختلف عن بناء الفعل من حيث الدلالة والزمن ، فإذا كان الفعل يتقيد بالأزمنة الثلاثة لذاته نسبة الى الحدث الذي ينجز أو المراد انجازه ، فإن الاسم عري من ذلك .

يقول عبد القاهر : " إن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء ، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء " [٣٢] .

وأكد هذا الرازي بقوله : " الاسم له دلالة على الحقيقة دون زمانها ، فإذا قلت (زيد منطلق) لم يفد إلا إسناد الانطلاق الى زيد . وأما الفعل فله دلالة على الحقيقة وزمانها فإذا قلت (انطلق زيد) أفاد ثبوت الانطلاق في زمان معين لزيد وكل ما كان زمانياً فهو متغير والمتغير مشعر بالتجدد فإذن الأخبار بالفعل يفيد وراء أصل الثبوت كون الثابت في التجدد والاسم لا يقتضي ذلك " [٣٣] .

أقول : إن هذه النظرة ليس لها أساس عقلي ؛ لأن الزمان هو فرع الحركة ، والحركة متقومة بالتغيير التدريجي ، وهي من الأعراض التي تقوم بالغير ، ومن المعلوم إن بعض الأعراض لا يتسم بالثبات ، بل تتحول وتزول ، وإن كان زوالها بطيئاً ، ومن أصدق المفاهيم على ذلك بعض

أوزان الصفة المشبهة – وهي أسماء – مثل صيغة فعلان ، التي لا تعطي معنى الثبات .

قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ﴾ سورة الأعراف / ١٥٠ . ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ ﴾ سورة الأعراف / ١٥٤.

والمعنى واضح من الآيتين في طرو الغضب وزواله ، وليس بعاقل من يقول بثباته بعد ان أكده القرآن . وفي استعمال بعض المصادر ما يخرق الكلية المزعومة بقولهم ، فصيغة فعلان لا تقتضي الثبات ، بل هي للدلالة على التقلب والاضطراب والحركة كالغليان [٣٤] .

يقول الدكتور فاضل السامرائي في استعمال هذا المصدر : " فأنت تقول غليت الماء غلياً وغلى الماء غلياً إن أردت الفعل ولم ترد التقلب والحركة . . . فان أردت الحركة والاضطراب قلت : غلى الماء غلياناً " [٣٥] .

ومثله الصفة المشبهة التي على وزن فَعِل [٣٦] .

وكذا ما يقع حالاً في النحو ، لأنه وصف غير ثابت في الأعم الأغلب . . .

ومما تقدم يتبين : أن الاسم قد يكون دالاً على الثبوت ، وقد يدل على خلافه ؛ بحسب الاستعمال والوضع ، أما الزمان ، فانه يفهم من قرائن السياق ، وقد يفهم من بعض الأسماء المنقولة للظرفية .

بعد أن اتضحت الدلالة المفهومة من الاسم ، نأخذ أمثلة من هذه المباني :

بنـــاء فاعل:

إن هذا البناء له أمثلة كثيرة يحتذى بها ، ويصاغ على منوالها من كل فعل ثلاثي ، ويسمى في الاصطلاح اسم الفاعل ، وهو يدل ، عند القوم ، على الحدث والحدوث وفاعله [٣٧] .

ظهر بناء عالم من تلبس مادة (ع ل م) بهذه الصيغة في آيات قرآنية :

قال تعالى : ﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّوَرِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ سورة الأنعام / ٧٣ . ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ سورة الحشر / ٢٢. ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ سورة الجن / ٢٦. ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ سورة فاطر / ٣٨ .

إن لهذا البناء لحاظين : الأول هو الذات ، والثاني هو الوصف للذات ، ومن هذين اللحاظين نشأ مفهوم الاسم ، وهو أن نتعرف على الذات بوصف من أوصافها . ولم يأت هذا الاسم في القرآن إلا مضافاً ، والمضاف إليه ظهر بثلاث صور :

الأولى مع الغيب في سورتي سبأ والجن ، والثانية مع الغيب والشهادة في عشر آيات ، والثالثة مع غيب السموات والأرض في سورة فاطر ، وما ذلك إلا لاقتضاء المقام ، وهو إحاطة الاسم بجميع المعلومات ، سواء أكانت غائبة مستورة أم ظاهرة مشهودة . يقول الطاهر بن عاشور : " ولا تخرج الموجودات عن الاتصاف بهذين الوصفين ، فكأنه قيل : العالم بأحوال جميع الموجودات " [٣٨] .

وبتدقيق أكثر نقول : إن اقتران المبنى بالغيب دون الشهادة مرجعه اهتمام السورة ببيان أمر البعث أكثر من غيره ، فتذكر المنكرين للساعة وتأمر النبي بالرد عليهم [٣٩] .

وليس يوم القيامة ، وما تجري فيه من أحداث مما تدركه عقولهم ، أو تعلمه نفوسهم حتى يكون محلاً لإنكاركم . . إن العلم مختص بالمالك الحقيقي الذي بيده كل شيء ، وقد ناسب استعمال الاسم مضافاً الى الغيب من جهة إنكارهم للغيب والبعث . وإضافته في سورة الجن من دواعي السياق أيضاً ، فالحديث فيها عن المستور عن نشأتهم الغائب عن عقولهم ، وهو يوم القيامة ، وما فيه من نار تلفح وجوه العاصين لله ورسوله ، وليس لتحقق هذا العلم يوم معلوم في القاموس المعرفي سوى عالم الغيب وحده .

وتقيد الغيب بالسموات والأرض دون مطلق الغيب في سورة فاطر ، فلأن السموات والأرض من الظواهر المألوفة لدى هؤلاء المشركين ، وهم بتماس معها يومياً ، ولا سبيل لهم دونها ؛ إذ الأرض مهادهم ، والسماء سقفهم ومع ذلك غفلوا عن أكثر ما فيها من أسرار ولطائف ، وهذه الآية مقدمة لما بعدها ، أي : إذا كانت الغائبات عنكم في السموات والأرض ، وهي من مظاهر العظمة ، يعلمها الله ، فكيف بكم وما أضمرتم في نياتكم وأسررتم في أنفسكم .

إن إضافة المبنى في الآيات المتقدمة ، جعله يكتسب الزمن الماضي في أعراف النحاة [٤٠]، وهو في مورد الله عز وجل لا يشترط ذلك ؛ لأن الزمان ينشأ مع نشوء الحركة والفعل ، المرتبط بعالم الخلق لا عالم الخالق ، والزمان المستفاد من المبنى في السياق يحدده النشاط الذهني والتأمل العقلي الذي يقضي بان الموجودات كلها من خلق الله عز وجل ، سواء أكانت ظاهرة أم باطنة ، وعندما تصبح متعلقة بالعلم الإلهي ، فلا غرو أنها منذ الخلق والتكوين ، وهذا يجعل زمنها ماضياً .

وقد استعمل هذا المبنى مجموعاً في سبع آيات ، بعضها جمع مذكر ، وفي آيات أخرى استعمل منه جمع التكسير ، ولكل منهما دلالته بحسب السياق والمعطى الصرفي للبناء ، قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ سورة العنكبوت / ٤٣. ﴿ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ ﴾ سورة يوسف / ٤٤ . ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ سورة الشعراء / ١٩٧ . ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ سورة فاطر / ٢٨ . ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِه عَالِمِينَ ﴾ سورة الأنبياء / ٥١ . ﴿ وَكُنَّا

بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴾ سورة الأنبياء / ٨١ .﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ سورة الروم / ٢٢ .
في الآيات السابقة جمع لفظ ((عالم)) على (عالمون و علماء) وقد سمي الأول في عرف النحاة والصرفيين جمع مذكر سالم ، والثاني جمع تكسير ، وهما ليسا سواء في الدلالة ، فجمع المذكر السالم يدل على القلة ، وجمع

التكسير يدل على القلة والكثرة ، ومن جهة أحرى إن جمع المذكر إذا كان للصفات ، أبعدها عن الاسمية وقربها الى الفعلية ، وجعل دلالتها على الحدث بخلاف جمع التكسير الذي يقرب من الاسمية ، وهذا ما اختاره الدكتور فاضل السامرائي مرتكزاً في ذلك على احتياج الجمع الى متعلق [٤١] .
ولكن هذا لا يصلح توجيهاً مطلقاً لهذين الجمعين ، لأن من جموع القلة ما يدخل عليه ال التعريف فيجعله للكثرة ، فضلاً عن ورود ألفاظ على جموع القلة ، وليس لها جموع كثرة أصلاً فكيف نحملها على القلة . . إن السياق هو الملاك في تحديد القلة والكثرة .
أما احتياج الوصف المجموع جمع مذكر سالماً الى المتعلق ، فلأن مفرده يسلم عند الجمع ، ومن ثم فأن احتياجه الى المتعلق بعد الجمع كائن ، تقول : علمت بزيد وعالم بزيد وعالمون بزيد ، أما المجموع جمع تكسير ، فقد يكون السر في عدم احتياج مفرده الى متعلق هو تغير مفرده عند الجمع ، ولا يخفى أن تغير الصورة يعني انتقاء الشبه بالفعل ، ألا ترى أن اسم الفاعل لا يعلم إذا صغر، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى إن التعلق بشيء يعني التقيد به ، ولا حاجة لذلك إذا كان الجمع يطرد في الوصف الذي على وزن فعيل أو فاعل وفيه دلالة على الغرائز والسجايا ؛ لأنها تدل على الثبوت ، فكريم وكرماء لا تخصص بفرد أو جهة ، بل هي ثابتة في الشخص على نحو التمكن ، سواء أكانت لزيد أم لغيره ، أما ذكر التخصص في بعض الموارد ، فربما لزيادة العناية بشأن المتعلق والاهتمام به كما في قوله تعالى :﴿ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ سورة النساء / ٢٩ .﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ ﴾ سورة الفتح / ٢٩ .
إذاً يمكن تفسير قول السامرائي في أغلب الموارد لا جميعها ، لأن احتياج المتعلق في بعض الموارد ضروري ، لأن العناية تطلبه أكثر .
استعمل الجمع في الآية الأولى في حق صنف من الناس لهم الأهلية للتعقل ، وإدراك حقيقة الأمثال المضروبة [٤٢] ، لا الإيمان بها فحسب ، لأن هذا يشترك فيه الناس جميعاً ، ولا يخفى أن الأمثال من مأثورات الشعوب ، ولكن تعقلها ، واتخاذها ذريعة للوصول الى المستبطن وراءها يشعر بكمال هذا الصنف من الناس .
وقد جاء الجمع في الآية الثانية في سياق النفي والبراءة من نيل شرف العلم القائم على تفسير الأحلام ، وحل رموزها ، وهل هذا الا اعتراف بالنقص والضعف والتجرد من فضيلة سامية لها الشرف في إزالة اللبس عن معضلات الأمور .
وشرافة العلم المتقدم تكمن في ارتباطه بمراتب وجودية غيبية ، لا ينالها إلا من طهر قلبه ، وصفت سريرته ، واتقى الله . قال تعالى :﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾ سورة البقرة / ٢٨٢ . وفي الآيتين الثالثة والرابعة جاء الجمع بصورة مغايرة للجمع الأول ، ويحتمل أن يكون مفرده مبنى عالم والمسوغ له حصوله بعد مزاولة وطول ملابسة ، أي انه كالغريزة الثابتة التي لولاها ، لقيل متعلم

لا عالم ، ولما خرج بالغريزة الى باب فَعُل صار بمعنى عليم [٤٣] . وهو يكشف – في الآيتين – عن المنزلة والميزة التي يتمتع بها هؤلاء ، فغدوا متبوئين منزلة اجتماعية مرموقة في قومهم ، لكن في الآية الثالثة التي تقرن العلم بالخشية من الدلالة الشيء الكثير ؛ لكون المعلوم هو الذات الإلهية بأسمائها وصفاتها [٤٤].
ولاشك أن الخشية تقترن مع المعلوم ، عند هؤلاء ، لأن الوصول الى هذا المقام ليس بميسور لكل احد ، ومن ثمار هذا المقام هو ترتب الآثار على المعلوم وعدم تقهقرها ، ومجيء الجمع مع الغرائز والسجايا يؤكد ذلك
أما الآيتان الخامسة والسادسة ، فقد استعملت صيغة الجمع في مورد الله عز وجل ، وفيها من الفخامة والقوة ما لا يخفى ، فضلاً عن لفت المخاطب الى براعة الاستعمال في العدول عن فاعل الى فاعلين ، ولها قيمة فنية تزيد من جمال الفاصلة . والعلم في الأولى يشمل دقائق الأمور والأحوال ، والإحاطة بكل شيء في الثانية .
وإذا ما انتقلنا الى الآية السابعة ، فاننا سنجد تعلم العلم في مظاهر خلقه ونظام تدبيره ، وهو مسوق للتأمل في نظامه الأرضي كما يعبر الطاهر " فخلق السموات والأرض آية عظيمة مشهودة بما فيها من تصاريف الإجرام السماوية الأرضية ، وما هو محل العبرة من أحوالهما المتقاربة المتلازمة كالليل والنهار . . "[٤٥].
ومتعلق العلم هنا الموجودات الخارجية الحية التي تستدعي لفت النظر الى دقة ارتباطها وانتظامها وحكايتها عن مبدع قديم ، ومثل هذا الارتباط يتم بدخالة الحواس والآلية الذهنية المحللة التي تحتاج الى مزاولة حيناً بعد حين ، لكي تشتد ، وتكون صالحة للرسوخ .

ب – بناء مفعول

يدل هذا البناء عند أهل الصنعة على الحدث ومفعوله [٤٦] ، وأضيف عليه الدلالة على الحدوث [٤٧] ولا تختلف دلالته على الزمن عن اسم الفاعل ، فقد يأتي دالاً على الزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل من خلال السياق . وقد تلبست مادة (ع ل م) بهذا البناء ، فأنتج لنا (معلوم) لتدل على أن الشيء غير خفي ، ومن أمثلته القرآنية :
﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ سورة الحجر/ ٢١.﴿ فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ سورة الشعراء / ٣٨.﴿ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ الواقعة / ٤٩ – ٥٠.﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ سورة الصافات / ١٦٤ .
استعملت هذه الآيات المبنى ((معلوم)) وهو اسم مفعول مأخوذ من الثلاثي ، ليدل على أن الشيء المذكور غير خفي على العالم باختلاف مراتبه .
ففي الآية الأولى يكون المعلوم حاضراً عنده غير مجهول ، وهو التقدير بالنسبة الى كل الأشياء النازلة من خزائنه عز وجل [٤٨] .

والمعلوم في آية الشعراء هو اليوم الذي أتخذ لمعارضة السحرة في قصة موسى (ع) . والمعلوم في الآية الثالثة

هو يوم القيامة الذي يجتمع فيه الأولون والآخرون ، وتحققه كائن في المستقبل لا محالة ، فلا سبيل لأحد أن يعرفه إلا الله عز وجل .

والمعلوم الرابع هو المقام المشخص المعروف الذي لا يتعداه ، سواء أكان للملائكة [٤٩] أم للناس[٥٠] . وقد ورد هذا البناء في القرآن مجموعاً جمع مؤنث سالم .

قال تعالى : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾ سورة البقرة / ١٩٧ . ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ سورة الحج / ٢٧ .

والمسوغ للجمع في الآيتين مجيء المبنى وصفاً لما لا يعقل ، وهما الأشهر والأيام فأشهر الحج كانت معلومة عند العرب [٥١] ، والأيام المعلومات لذكر الله عز وجل هي في الحج [٥٢] .

جـ – بناء مُفَعّل

قال تعالى : ﴿ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ ﴾ سورة الدخان / ١٤ .

أخذ هذا البناء في عرف النحويين والصرفيين من الثلاثي المضعف (فعّل) وبني للمفعول ، ليدل على أن الذات وقع عليها التعليم ، ومبدأ التعليم واقع في سياق ادعاء المشركين أن الرسول معلّم بالشأن الذي جاء به ، لا انه جاء به من السماء ، ولم يرد هذا البناء إلا في الآية المتقدمة .

د – بناء أفعل

يؤدي هذا البناء وظائف متعددة ، منها الوصف في الألوان والعيوب الظاهرة والحلى من خلقه أو ما هو بمنزلتها [٥٣] ، والتفضيل ، وهو الوصف الموازن للفعل تحقيقاً أو تقديراً الدال على زيادة صاحبه في أصل الفعل [٥٤] .

وقد تلبس بهذا البناء مادة (ع ل م) ، فدل على المفاضلة في أصل العلم ، أي : إن شيئين اشتركا في الصفة نفسها ، فزاد احدهما على الآخر ، مهما كان الطرفان ، سواء أكانا متفاوتين كالواجب والممكن أم متفقين بالنوع . ومن أمثلة هذا البناء :

قال تعالى : ﴿ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللهُ ﴾ سورة البقرة / ١٤٠ ﴿ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ ﴾ سورة آل عمران / ٣٦ . ﴿ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ سورة الأنعام / ١٢٤ . ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ الأنعام / ١١٧ . ﴿ قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا ﴾ سورة العنكبوت / ٣٢ .

استعمل هذا البناء ، وأريد به التفضيل لا الصفة المشبهة التي تعطي معنى المشقوق الشفة العليا ، وإن كان غير واحد ذهب الى أن البناء – هنا – قد يعطي معنى من قام بالفعل (عالم)[٥٥].

لظهور الباء معه دون من ، ومن المقرر في هذا البحث أن اسم التفضيل إذا أفرد ، ولم يضف لزمته من [٥٦] ، وإن كانت مقدرة ، ولما كان الظاهر مع اسم التفضيل هو الباء دون من ، قيل انه بمعنى اسم الفاعل ، وخصوصاً إذا لم يكن ثمة مفاضلة .

ولكن ظهور الباء مع الاسم لا يعني صرفه عن التفضيل ، لأن المفضول عليه قد يحذف ويدل عليه السياق ، ولا ضير في كون العلم ومعلومه يصدق على الله عز وجل وعلى الإنسان ، ولا يرد عليه أن علم الإنسان ما كان يتحقق لولا العلم الإلهي المتجلي به عليه ، لأن هذا نظر الموحد العارف الذي يرى الوجود بحقيقته، ولا يرى ثمة استقلال لشيء ، أما من دنت مرتبته ، وقصرت به همته ، وتحلى بحجاب انيته ، فهناك سبيل للمفاضلة ؛ لكي يثبت بالحجة والبرهان للمعاند والمنكر العلم لله على نحو أعلى وأشرف وأتم من غيره . والآيات التي تخاطب المنكرين والمكذبين وأشباههم ظاهرة في ذلك ، وقد تبرز خصوصية المعلوم في بعض المواطن ، والاهتمام به ، فتستدعي المفاضلة من جهة ، وان كانت بين النبي إبراهيم والملائكة (ع) . أما عدم ذكر المفضول عليه في جل الآيات القرآنية ، فربما لهوان علم المفضول عليه ، أو لعمومه .

في الآية الأولى ذكر المفضول عليه لكن ليس مع حرف الجر من ، بل ظهر الفاضل والمفضول عليه طرفين لـ أم الواقعة بعد همزة التعيين ، التي يراد بها – هنا – التوبيخ والإنكار [٥٧] .

وقد دلت المفاضلة ضمناً بين علم الله عز وجل ، وعلم المخاطبين في الآية في المعلوم (ما كان عليه إبراهيم من ديانة) ، وشتان بين الاثنين ، فالله أعلم بإبراهيم من هؤلاء .

واستعمال هذا النحو من الأسلوب في المفاضلة تقنية أسلوبية لحمل المخاطب على الإذعان والإيقان ، لأن أم مع الهمزة تفرض على المتلقي اعتماد احد الطرفين .

أما الآية الثانية ، فقد استعمل الوصف للتفضيل ، والمفضل عليه محذوف مع حرف الجر من ، وهو يعود على أمّ مريم ، أي إن الله أعلم منها بنفاسة ما وضعت [٥٨] . وقيل هم المخاطبون في الآيات القرآنية [٥٩] ولكن سياق الآيات يشهد أن المفضل عليه هو أم مريم ، لأنها كانت تتصور أن المولود ذكر ، وقوله تعالى : " ليس الذكر كالأنثى " يؤكد ذلك .

والوصف في الآية الثالثة استعمل للتفضيل بين العلم الإلهي ، وعلم المدعين : " حتى نؤتى مثل ما أوتي رسول الله " ومتعلق العلم هو شخص الرسول[٦٠] ، وليس لعلم هؤلاء المدعين أي اعتبار في تشخيص مواضع الرسالة . واستعمال التفضيل – هنا – يشعر بان علم المدعين له قيمة واعتبار – كما يثبته القرآن – وهو مع ذلك لا يفضل على علم الله عز وجل .

ولكن تحرير هذا النحو من المطالب يحتاج الى وعي المخاطب بالظروف والملابسات التي تحيط بالحدث التاريخي ابان نزول القرآن، وخصوصاً أن القرآن يسعى لإعجاز الخصم وتبكيت المعاند ، وتقرير مثل هذا الأسلوب هو لأجل تسليم المخاطب بان له نحواً من العلم ، ولكن لا يستطيع أن يمتد ليشمل دقائق الأمور وبواطنها ، وموضوع اختيار الرسول تحدده جملة من الأمور ، وأهمها هو العلم التام غير المتناهي الذي يحيط بكل شيء

، ومنها استعداد الرسول وقدرته على تحمل أعباء الرسالة ، وليس بوسعكم ، وما تحملون من علم أن تصلوا الى هذه

المعرفة ، وذلك العلم الذي يراعي الحكمة ومصالح الأمور .

وفي الآية الرابعة استعمل البناء وهو اسم تفضيل للدلالة على أن الله لا يعزب عن علمه احد من الضالين ، ولا احد من المهتدين ، وأن غير الله قد يعلم بعض المهتدين وبعض المضلين ، ويفوته علم كثير من الفريقين [٦١] .

وهناك من لم يحمل البناء على التفضيل [٦٢] ، واحتمل آخر هذا المعنى إذا لم يتم بمن الجارة ، وأريد به أن حقيقة العلم بالضالين والمهتدين هو لله عز وجل ، ولا يشاركه به احد حتى يفضل عليه [٦٣] . ومثل هذا قالوا في سورة القصص " رب أعلم من جاء بالهدى . . . " [٦٤] .

أما الآية الخامسة ، فقد احتمل ابن عاشور في المبنى أن يكون للوصفية المجرد من التفضيل ، من أجل أن يدفع الإشكال الذي يرد حول أعلمية الملائكة من أنبياء أولي العزم ، فارتضى أن يكون المعنى : نحن عالمون بمن فيها .

واحتمل أن يكون للتفضيل بين علم الملائكة وعلم النبي إبراهيم (ع) وعلل التفضيل بأسبقية علمهم على علمه ، وانه وحي من الله [٦٥] .

وللعلامة الطباطبائي توجيه جميل مفاده : أن جواب الملائكة محمول على ظاهر كلام النبي إبراهيم (ع) عندما خاطبهم " إن فيها لوطاً " ، لأنه كان عالماً بان الله عز وجل لا يعذب النبي (ع) ولكنه أراد بسؤاله أن يدفع الله العذاب عن أهل القرية تشريفاً له [٦٦] .

ويمكن أن يحمل التفضيل على أن لكل علم متعلقه ، وإن الله عز وجل يفيض على الموجودات ما يناسب شأنهم ومقامهم ووظيفتهم ، ومن هذه الجهة قد يكون للملائكة أفضلية بإحدى هذه اللحاظات .

هـ - بناء فعيل

إن لهذا البناء معاني وظيفية متعددة على النحو الآتي :

اسم ذات : سبيل وحرير

اسم معنى : شهيق

صفة مشبهة : عزيز

صيغة مبالغة : عليم

اسم فاعل : نذير

اسم مفعول : قتيل

اسم جمع : قبيلة

جمع تكسير : حمير

اسم جنس : شعيرة [٦٧] .

وقد لوحظ هذا المبنى مع المادة اللغوية ، فأعطى عليم ، ليدل على مبالغة اسم الفاعل ، وهو منقول – على رأي د . فاضل السامرائي – عن فعيل الصفة المشبهة ، ويدل على معاناة الأمر وتكراره حتى أصبح كأنه خلقة في صاحبه وطبيعة فيه ، فهو لكثرة نظره – مثلاً – في العلم وتبحره فيه أصبح له سجية ثابتة كالطبيعة فيه [٦٨] . لكن

تبقى الدلالة اسيرة الفهم المادي ، لان تطبيقه ف مورد المجردات يخلق اشكالية كبيرة .

واستعمل البناء على نحوين : مفرد ، ومقترن مع غيره من الأسماء الإلهية . قال تعالى :﴿ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢١٥ .﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمينَ ﴾ سورة البقرة / ٩٥ .﴿ قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة الأعراف / ١٠٩ .﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة يوسف / ٥٥ .﴿ قَالُواْ لاَ تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ عَلِيمٍ ﴾ سورة الحجر / ٥٣ .

يقول الآلوسي في الآية الأولى : " وفي (عليم) من المبالغة ما ليس في عالم وليس ذلك راجعاً الى نفس الصفة لأن علمه تعالى واحد لا تكثر فيه لكن لما تعلق بالكلي والجزئي والموجود والمعدوم والمتناهي وغير المتناهي وصف نفسه سبحانه بما دل على المبالغة – والشيء – هنا عام باقٍ على عمومه لا تخصيص فيه " [٦٩] .

ومجيء العلم مع مظاهر خلقه وإبداعه يدل على ارتباط العلم بالنظام المحكم الذي يجمع موجودات عالم الإمكان ، فهي في نسقها ورتابتها غير خارجة عن علمه عز وجل ، ولما كانت الأشياء في الخارج غير محدودة – وهي متعلقة بالعلم – أطلق العلم من التقييد ، وأصبح دالاً على العموم والسعة ، وفي هذا من المبالغة ما لا يخفى ، فضلاً عن مبالغة المبنى .

ولا تخرج الآية الثانية في مبالغة العلم عن السابقة ، إلا أن ظهور المعلوم بصورة مفهوم خارجي قيد العلم بالمعلوم خلافاً للأولى ، وقد استعمل المبالغة مع المعلوم – مع أن اتصاف الله بالصفات يجري على سمت واحد – لحاجة السياق ، فهي – أي الآية – تخاطب اليهود وتكشف زيف ادعائهم : أن الجنة لهم خالصة ، وأنهم أحباء الله ، لأن أيديهم قد لطخت بالمعاصي وفسدت معتقداتهم ، فأضحوا ضالين تائهين ، فجاءت الآية تهددهم بان الله – لسعة علمه وإحاطته – لا تخفى عليه ما انطوت عليه ضمائركم ، وخُبث سرائركم ، وسوء فعائلكم .

وقد قوبل بين أعمالهم الكثيرة غير الصالحة ، واستعمال المبنى للمبالغة .

وفي الآية الثالثة استعمل البناء للمبالغة في علم السحر ، أي إن علمه بالسحر مبالغ فيه [٧٠] ، والكلام للملأ من قوم فرعون لما رأوا معجزات موسى (d) . والمبالغة منهم تتناسب مع ما لحقهم من هول وتعجب ، وقد دفعهم إنكارهم وخفة عقولهم الى عد هذا العمل من علم السحر المبالغ فيه ، لذلك هم أذعنوا ، انه شيء عجيب ، وفائق للعادة ، فوصفوه بالعليم ، وإن علق هذا الوصف بالسحر لا بالنبوة والرسالة .

وفي الآية الرابعة جاء هذا البناء ، ليؤكد أن مدعيه أجدر بنيل هذا المقام دون غيره ، وقد جعله رديفاً لوصف آخر

، وهو حفيظ ، ليكونا لازمين لمن يتصدى مقاماً هو سائله [٧١] .

إن الوصف المتقدم ادعاه نبي الله يوسف (ع) عندما استخلصه الملك لنفسه ، لكي يجعله ولياً على خزائن الأرض ، ومن هنا يتبين أن للعلم الكثير دوراً في السياسة والتدبير .

وقد استعمل البناء استعمالاً مجازياً في الآية الأخيرة ، عندما تعلق الوصف بالغلام ، وهو بعد لم يكن أهلاً لأن يتلبس بهذا الوصف ، والمراد ما سيكون بعد أن يكبر

ويصبح أهلاً لمستودع علم الله ، ومبلغ شرائعه . وقد فسر القرطبي العلم بالحلم ، استجابة لآية أخرى وصفته بالحليم [٧٢] ، وهو بعيد ، لا من حيث اللغة ، ولا من حيث الظهور القرآني . وقد قال تعالى في الآية الثامنة والعشرين من سورة الذاريات " وبشروه بغلام عليم " أي عندما يكبر ، يصبح له العلم الكثير الذي ينفع به البشرية ، عندما يبلغهم الأحكام الإلهية والقيم الأخلاقية .

ذكر البقاعي أن الوصف بالعلم فيه مزيد مزية ، لأنه كان خائفاً كخفاء أمر الملائكة عليه [٧٣] .

والمقصود بالغلام في آيتي الحجر والذاريات هو اسحق ، أما المذكور في سورة الصافات " فبشرناه بغلام حليم " هو إسماعيل [٧٤] ، والسياق في الآيات يشهد بذلك من قبيل ذكر امرأته العقيم وغيرها ، وربما التبس ذلك على المفسر الكبير ، فأوقع احد الوصفين على الآخر ظاناً انه الغلام نفسه ، وهو في غير محله .

واستعمال الحلم لإسماعيل ، مع أن كليهما عليم ، لمناسبة السياق ، وهو استعداده لقبول الأمر الإلهي المتمثل بالذبح ، وعدم جزعه ، وهو لا يكون إلا إذا كان الحلم مترتباً على العلم [٧٥] .

و – بناء فعّال

يأتي هذا البناء للمبالغة والصناعة ، نقول : علام لكثير العلم ، ونجار لصاحب النجارة وقد ورد كلا المعنيين في القرآن ، لكن الذي يقترن بالمادة اللغوية (ع ل م) هو الأول دون الثاني ، وهناك من أرجع احد البنائين الى الآخر ، فالمبرد يرد الصناعة الى المبالغة [٧٦] ، وكذا الرضي ، أي : إن الفعل لما كثر وتكرر أصبح له كالآلة [٧٧] ، في حين عكس ابن طلحة الأمر ، وجعل الصناعة هو الأصل وتبعه في ذلك الدكتور فاضل السامرائي [٧٨] .

وفي كلا الاستعمالين ثمة تكرار للفعل وكثرة ، وهذا يقتضي المزاولة والتجدد كما يذهب السامرائي [٧٩] . ولكن يبقى الكلام المتقدم من لوازم عالم الإمكان ، فإذا ما أطلق الوصف على المجردات المحضة ، سلب هذا اللازم منه ، ولحظ فيه المعلوم ، سواء أكان كلياً أم جزئياً ، وعاماً أم خاصاً . . . ولا يخفى ان هذا البناء يعطي من المبالغة ما لا يعطيه البناء المتقدم ، لذا لم نجده يطلق إلا على الله ، ولم يكن متعلقه إلا الغيب . يقول العلامة المصطفوي : " والعليم : يستعمل في مورد يشار فيه الى ثبوت صفة العلم وتثبته . . . والعلام : يستعمل في مورد يشار فيه الى كثرة الإحاطة والعلم " [٨٠] .

قال تعالى : ﴿ قَالُواْ لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ سورة المائدة / ١٠٩ . ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ سورة المائدة/ ١١٦ .

استعمل البناء في الآية الأولى – في سياق مخاطبة الله أنبياءه عن ماذا أجابتهم أممهم حيال التبليغ ، فأجابوا بنفي العلم عنهم ، وإثبات العلم الكلي لله ، وهو على ما قيل نحو من التأدب مع الله عز وجل ؛ لأنهم أعلم بما أجابوا [٨١] ، وإثبات العلم له عز وجل بصيغة المبالغة فعال يدل على كماله في العلم [٨٢]، وإضافته الى الغيوب يكشف عن حق العلم الذي لا يوجد عند غير الله عز وجل[٨٣] .

وهو يشعر بان علم من سواه ضعيف لا يرقى الى مكنونات الغيب وخزائنه المستورة .

وفي الآية الثانية يعلق العلامة الطباطبائي في استعمال البناء مضافاً الى الغيوب بقوله : " ان العلم التام بجميع الغيوب منحصر فيه فما كان عند شيء من الأشياء وهو غيب عن غيره فهو معلوم لله سبحانه وهو محيط به ولازم ذلك أن لا يعلم شيء من الأشياء بغيبه تعالى ولا بغيب غيره الذي هو تعالى عالم به لأنه مخلوق محدود لا يتعدى طور نفسه فهو علام جميع الغيوب ولا يعلم شيء غيره تعالى بشيء من الغيوب لا الكل ولا البعض " [٨٤] .

وإذا كان الغيب يمثل الجانب غير المدرك للإنسان ، أو الجهة التي لا تنفذ له حواسه وقواه المدركة ، فان تعلق العلم الإلهي به بصورة المبالغة يشعر بنقص الأدوات الإدراكية للإنسان وعظمة الذات الإلهية .

والمبالغة منظور اليها من خفاء تلك العوالم على سعتها عن علم الإنسان الذي اقتصرت يده على ما في عالم الملك والشهادة المحاط بجدران الزمان والمكان .

ز – بناء فِعْل

يأتي هذا البناء وصفاً ومصدراً واسماً صريحاً مثل : مِلح ورزق – وهو على غير قياس(*) – وذئب . والمستعمل مع المادة هو المصدر عِلْم وهو من المصادر غير القياسية للفعل الثلاثي ، يدل على الحدث المجرد . أو مجرد الحدث من غير تعرض لزمان [٨٥] . وقد ورد في القرآن كثيراً .

قال تعالى : ﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ سورة الأنعام / ٨٠ . ﴿ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ سورة هود / ٤٦ . ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ سورة البقرة / ٢٥٥ . ﴿ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ ﴾ سورة الأحقاف / ٢٣ . إن البناء المتقدم يعطي معنى الحدث المجرد ، فلا يخبر به عن الذات كما في عالم وعلامة وعليم ، بل هو اسم معنى تحصل به الذات معنى من المعاني ، وتطلق عن التقيد بالزمن .

يأتي المبنى المصدري في سورة الأنعام ليدل على المعنى المطلق من كل جهة ، فيسع كل شيء ، أي إن الموجودات كلها تحت حيطة العلم الإلهي .

وقد جاء في سورة هود مرتبطاً في سياق النهي عن السؤال بغيره أي العلم في قصة نوح (ع) مع ابنه ، فالذي لا يعلمه نوح (ع) ليس العلم المطلق بل هو العلم بخصوص ابنه ، وتحقق إيمانه ، وقد خصصه السياق عن إطلاقه بالحادثة ، فان كان مؤمناً ، فهو من أهلك ، وأهلك لا سبيل الى لحوق العذاب بهم وإدراكهم ، أما إذا لم يكن مؤمناً فهو ليس من أهلك ، وسيشمله العذاب ، وهذا هو العلم الذي لم يصل اليه النبي نوح (ع) [٨٦] .

وفي سورة البقرة جاء المبنى ليدل على المعلوم لا الحدث المجرد ، وهو ما ذهب إليه جمع من الأكابر كالرازي [٨٧] والالوسي [٨٨] وابن عاشور [٨٩] .

وللعلامة الطباطبائي توجيه آخر ، يحمل فيه العلم على المعنى المصدري ، إذ يقول : " ان العلم كله لله ولا يوجد من العلم عند عالم إلا وهو شيء من علمه تعالى ، ونظيره ما يظهر من اختصاص القدرة والعزة والحياة بالله تعالى ، قال تعالى : ﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ

الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً ﴾ وقال : ﴿ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعًا ﴾ وقال تعالى : ﴿ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ . . . ﴾ (٩٠) . والمتعين عندي هو المعنى المصدري ؛ لأن عدم الإحاطة يعني الافتقار الى العلم المستقل بالذات الذي يؤهلهم لبلوغ العلم الإلهي ، ، وأنى لهم ذلك ، فعلمهم غيض من ذلك الفيض ، وفي سورة الأحقاف جاء المبنى مع أداة القصر إنما – ليدل على أن أصل العلم لله عز وجل وما نعلمه بفيض منه عز وجل ، وقد ذكر البناء في حوار النبي مع قومه ، وهو يرشدهم ويوجههم الى صلاح الأمور والعاقبة الحسنة ، وهم ينأون عنه ، ويطلبون منه أن يأتيهم بالعذاب ، فعلق النبي مقترحهم بالعلم الإلهي الذي لا يحيط به احد ، وفي هذا يقول الطباطبائي : " قصر العلم بنزول العذاب فيه تعالى لأنه من الغيب الذي لا يعلم حقيقته إلا الله جل شأنه ، وهو كناية عن انه (d) لا علم له بأنه ما هو ؟ ولا كيف هو ؟ ولا حتى هو ؟ . . . " (٩١) .

وتعريف العلم بعد أداة القصر يشعر بان العلم كله عند الله ، ويحصل عليه غيره منه عز وجل بالإفاضة والإشراق أو بالإعداد والتمكين والتسخير ، ومظهر العلم بالآية هو الأمور الغيبية التي لا تنال إلا بتعليم منه عز وجل .

وهنا نكتفي عن أخذ المباني الأخرى لهذه المادة ؛ لأنها تخرج البحث عن استقصاء الخصوصية الجامعة التي يظهر بها المفهوم القرآني ، وقد سلك أوجهاً متعددة ، وتقمص صوراً متنوعة ، فأعطى من الدلالات الصرفية الشيء الكثير للنص ، لذلك أبعدنا بناء عالمين وأعلام وعلامات ، وركزنا على حركة المفهوم الواحد الذي يلبس أبنية متعددة .

المحور الثالث

مراتب (*)المفهوم:

كان من المتوقع بعد أن عالجنا التصاريف البنائية للمفهوم ، والجهات الاشتقاقية التي يركن اليها في الاستعمال العربي ، أن نركز على الجهات المشتركة والجهات المختلفة للمفهوم من حيث النسبة والاطلاق .

إن العلم من المفاهيم التي كثر ذكرها في القرآن الكريم ؛ لأنه يمثل ركناً شديداً تتكئ عليه الحياة في نموها وتطورها ، فالطفل ينمو وفي جنبيه بذرة الاستقبال الواقع الخارجي ، واكتساب كل ما من شأنه أن يعرفه على الحياة ، ويفهمه الحقيقة والواقع . . . ، وبمرور الزمان تتراكم صور الأشياء في ذهنه ، ويقوم بفرزها وتحليلها ، ومن ثم تتكشف أسرار وأسرار خفيت عليه ، وغابت عنه ﴿ وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ سورة النحل / ٧٨ . ولما كانت هذه المراحل أي : التعرف الى الأشياء من حوله تحصل بالتدريج ، وبشكل عفوي ، حدا ببعض الباحثين أن يؤكد خلو العلم من أي تعريف ؛ لأنه من أعرف الأشياء ، ولا يوجد شيء أعرف منه حتى يوضحه ويرفع إبهامه (٩٢) .

نعم ، بعدّ هذا الشيء من أوضح الأشياء الى الإنسان ، لا يعني أن ننكر الحقول المعرفية التي لا يستطيع الإنسان نيلها أو يحصل عليها بحكم وضعه ومرتبته وخصوصاً تلك العلوم التي تحتاج الى بذل الجهد وتحمل المشاق في تحصيلها ، مما يترتب عليها تمايز الأشخاص وتخصصهم في نحو من أنحاء شؤون الحياة ، وهذا بحد ذاته يعد حاجة ماسة لوضع حقول معرفية تجزأ من خلالها العلوم وتقسم على أقسام لتنهض ثقافة رتيبة ، ونسق منظم يسهل على المتلقي التقبل والربط بين موضوعات كل علم ، فمثلاً كان النحو والصرف يدرسان جنباً الى جنب ، ومثل هذه الدراسة تفوت على الطالب معرفة موضوع كل منهما ، ولكن استجابة لمتطلبات الحضارة والعمران ، وانفتاح العقول وسعيها وراء الجدة والابتكار دفعها الى التقسيم ، فأصبح – مثلاً – علم النحو يهتم بالتركيب ، وعلم الصرف يهتم بالمفرد وأحكام بنائه .

يقول محمد تقي مصباح : " أن تقسيم العلوم وتبويبها كان من اجل سهولة التعلم والتأمين الأفضل لأهداف التربية والتعليم " (٩٣) .

وقد رافق هذا التقسيم – كما هو واضح – مجموعة من المحددات ، استقل في ضوئها المعلوم وتمايز عن غيرها ، فاحتاج الى التوضيح (التعريف) لأن من لوازم التقسيم هو التمايز والاتفاق .

وبالجملة فان العلم من حيث إطلاقه غني عن التعريف ؛ لأنه من شؤون الإنسان ، ولكن من حيث تقسيمه وتبويبه يحتاج الى توضيح المعلوم المتعلق به ، وبمعنى هو توضيح لمصاديقه وخصائصها ، ومن هنا كثر الحديث عن هذا المفهوم من جهة العالم والمعلوم ، فهناك ذوات متباينة كالذات الواجبة ، والملائكة المجردة ، والموجودات المودعة في مهد المادة ، سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة ، متحركة بالإرادة أم بغيرها ، ولكل هويته وحقيقته ، فينسب إليه المفهوم ، من دون أن يكون ثمة حيف في الإطلاق وآيات القرآن ناطقة بذلك . قال تعالى :﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٩.﴿ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٣١.﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ سورة الأنعام / ٨٠.﴿ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة / ٢٦١.﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ سورة لقمان / ٣٤.﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾ سورة الأنعام / ١١٩.﴿ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمينَ ﴾ سورة البقرة / ٩٥.﴿ فَإِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ ﴾ سورة آل عمران / ٦٣.﴿ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ هود / ٥ .﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ ﴾ سورة يونس / ١٨.﴿ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ ﴾ سورة الرعد / ٣٣.﴿ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ سورة الكهف / ١٢.﴿ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ ﴾ سورة سبأ / ٢١.﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ ﴾ سورة البقرة / ١٤٣.﴿ قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ سورة البقرة / ٣٢ .﴿ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ﴾ سورة العنكبوت / ٣٢.﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ سورة الإنفطار / ١٢.﴿ قَالُواْ لاَ تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ عَلِيمٍ ﴾ سورة الحجر / ٥٣ .﴿ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة يوسف / ٥٥.﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ سورة النساء / ١١٣.﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ سورة الكهف / ٦٥. ﴿ شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ ﴾ سورة آل عمران / ١٨.﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا ﴾ سورة آل عمران/ ٧.﴿ قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ

وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾ سورة الرعد / ٤٣ .﴿عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾ سورة الصافات / ١٥٨ .﴿ خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴾ سبأ/١٤ .﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ ﴾ سورة التكوير / ١٤ .﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴾ سورة الإنفطار / ٥ .﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ العنكبوت / ٤٣ .﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ سورة فاطر / ٢٨ .﴿ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ ﴾ سورة الشعراء / ٣٧ .﴿ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ﴾ سورة البقرة / ٦٠ .﴿ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ ﴾ سورة يوسف / ٥١ .﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ الروم / ٣٠ .﴿ فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ سورة الشعراء / ٣٨ .﴿ ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِنَ الْعِلْمِ ﴾ سورة النجم / ٣٠ .﴿ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾ سورة النور/ ٤١ .

قبل أن نخوض في غمار هذا المطلب ، لابد أن نقدم توضيحاً حول قبول مفهوم العلم للشدة والضعف ، والوضع فيه .لا يخفى على كل فطن أريب ان القرآن أكد قبول المفهوم للشدة والضعف ، وثبته ، أي : القول بتفاوت درجات العلم ، ولذلك نجده ينفي العلم في بعض الموارد ، ويمدح (العالمون) ويذم غير العالمين في موارد ، وما هذا إلا لأن العلم اسم معنى تنال كل ذات منه بمقدار طلبه والسعي لتحصيله ، وقد قال الله عز وجل : ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة يوسف / ٧٦ .

ولو لم يكن للعلم درجات ، لما ظهرت الفوقية ، وانقطع التفضيل ، ومحقت المبالغة ، ولم يبق للمدح شيء .

إن هذا الأمر بديهي ، لا ينكره اثنان ، فهو كالحديقة الغناء يقطف منها الجائع ما يرفع حاجته ، وفي بعض الموارد لا يوجد حد للكفاف ، إذا كان المعلوم شريفاً ، وفي تحصيله كمال للرائد وفوز للطالب .

الأمر الآخر الذي يجب التنبيه عليه هو الوضع ، أي وضع اللفظ بإزاء الأشياء ، أكان لحاظ الوضع متعدداً فيه ، فيكون وضع اللفظ إزاء الذوات التي ينسب إليها مختلفاً في كل مرة ، كما هو حال المشترك اللفظي أم ان المعنى واحد للجميع ، والاختلاف في خصوصية المصداق ؟ .

يذكر ابن القيم ثلاثة أوجه لتفسير الاشتراك الحاصل بين الألفاظ كالسميع والبصير والعليم . . .

الأول يفسرها بالحقيقة والمجاز ، فهي مجاز للرب ، حقيقة للعبد ، والقول منسوب الى غلاة الجهمية . ولم يختلف الوجه الثاني عن الأول ، سوى التغاير في النسبة ، فهو حقيقة للرب ، مجاز للعبد ، وهذا قول أبي العباس الناسي .

والوجه الثالث يقول : إنها حقيقة فيهما ، وقد نسبه الى أهل السنة وعده صواباً وذكر أن اختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجهما من كونهما حقيقة فيهما ، لأن لكل شأنه وخصوصيته [٩٤] ، ومن قبله الغزالي ذكر ان الاختلاف كائن في الذوات ، وللذات الإلهية خصوصيتها [٩٥] .

ولكن – هنا – تواجهنا عقبة كؤود : مفادها ان الوضع لا يراعى فيه خصوصية المصداق ، بل توضح الألفاظ للدلالة على المعاني ، فتصبح بمرور الزمن بالمواطأة والاتفاق تحمل مدلولاً محدداً في ذهن الجماعة ، يستحضر المعنى ، إذا ما لاح لفظ في الأفق . والمعروف أن اللغة العربية أسبق من القرآن ، والوضع متقدم بزمن على نزوله ، لذا نحدس بان الواضح لم يلحظ في وضعه غير الحاجة الملحة للتفاهم والتفهم ، وهذا كائن بين أبناء البشر ، ولا يوجد ضرورة للتجاوز الى غيره ، وقد جرى القرآن في استعمالاته واختياراته الألفاظ المتواطئة فيما بينهم ، لأنه نزل لهم ، وقد اقتضى التفهيم والتواصل أن يكون الاتحاد في التسمية بين الأداتين .

نعم ، قد يقال إن هناك ألفاظاً قد اكتسبت بعداً قرآنياً وإسلامياً أكثر مما هي عرفية كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها .

لكن العلاقة بين المعنى الأول والثاني لم تزل قائمة ، ولم تمسخ أصلاً ، ومن ثم يكون تفسير لفظة عليم في الموارد المتعددة بمعنى مختلف غير مبرر .

لأن الوضع يلحظ فيه المعنى ، وليس بإزاء نسبته الى المصداق ، لذا لا مسوغ للتحرج من البيان ، وإن كانت المصاديق متعددة ، والذوات متباينة .

ولكن ما ينبغي الالتفات اليه هو نوع الوضع ، أكان للمعنى الجزئي أم للمعنى العام وخصوصاً في أسماء المعاني التي تضاف الى الذوات .

فمثلاً ما هو الملاك في وضع لفظة النار ؟ أهو للنار الخارجية التي تحسها وتشعر بحرارتها وتبصر لونها أم هو لتحقق الخاصية التي متى وجدت حمل هذا اللفظ عليها ؟

يذهب الفيض الكاشاني الى أن هذه الخاصية الموجودة في الأشياء هي المعيار في الإطلاق ، وضرب لها مثل القلم ، وخاصته نقش الصور في الألواح ، والميزان وخاصته التوزين ، وحيثما وجدت هذه الخاصية ، صح الإطلاق وكان الاتصاف بها حقيقياً ، سواء أكان محسوساً أم معقولاً [٩٦] .

وللعلامة الطباطبائي تقريب آخر في تقرير المطلب ، يستمده من القرآن إذ يقول : " ان الأنس والمادة (كما قيل) يوجبان لنا أن يسبق الى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة فان المادة هي التي يتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية ، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان السابق الى أذهاننا منها الموجودات المادية لمفاهيمها . . " [٩٧]

ثم يقول : " وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة ، ومن حقنا ذلك ، فان الذي أوجب علينا وضع الألفاظ إنما هي الحاجة الاجتماعية الى التفهم ، والاجتماع إنما تعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة ولواحقها ، فوضعت الألفاظ علائم لمسمياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا " [٩٨] . ثم ينبه القارئ على الاختلافات التي تلحق المصاديق المادية بقوله : " وكان ينبغي لنا أن ننتبه أن المسميات المادية محكومة بالتغير والتبدل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول والتكامل ، كما أن السراج أول ما عمله الإنسان كان إناء فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة ، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم الى السراج الكهربائي ولم يبق من أجزاء السراج المعمول أولاً

الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء ولا واحد . . . فالمسميات بلغت في التغير الى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة والاسم مع ذلك باقٍ ، وليس إلا لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته ، لا شكله وصورته ، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقياً كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقياً على حاله . فكان ينبغي لنا أن نتنبه أن المراد في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة " [٩٩] .

إن أطروحة الطباطبائي والتي قبلها لا اختلاف بينهما سوى الصياغة وإلا فالمآل واحد ، وهما جيدتان يمكن أن نفيد منهما الشيء الكثير في معرفة الحقائق ، وخصوصاً ما كان الاستعمال القرآني يجعلها لعوالم غير عالمنا ، ولذوات غير ذواتنا ، وهي لم تخرج عن الاستعمال العربي ما دام الذوق لا ينكره ، والتحولات التي تطرأ على المسميات المادية لا تخرجه عن حده ومفهومه كما في لفظة السراج والميزان .

ولا يخرج مفهوم العلم عن التحليل المتقدم ، فهو لا يعني أكثر من حضور المعلوم لدى العالم ، سواء أكان بنفسه أم بصورته[١٠٠] ولا يرتفع هذا المعنى عند نسبته الى الله عز وجل أو الى الملائكة ، ولكن خصوصية المصداق تفرض عليه قيداً زائداً يتمثل بالبعد الوجودي أو المرتبة

الوجودية التي يكون معها المفهوم شديداً أو ضعيفاً لا غير ، فهو هو ، وهو غيره [*]. يقول الطباطبائي :

" الذي نفهمه من قولنا ((علم زيد)) وقولنا ((علم الله)) معنى واحد ، وهو انكشاف ما للمعلوم عند العالم ، غير إنا نعلم أن علم زيد إنما هو بالصورة الذهنية التي عنده ، وأن الله سبحانه يستحيل في حقه ذلك ، إذ لا ذهن هناك ، وهذا ليس إلا خصوصية في المصداق ، وهي لا توجب تغيراً في ناحية المعنى بالضرورة ، فإذن المفهوم مفهوم واحد ، وأما خصوصيات المصاديق فغير دخيلة في المفهوم البتة " [١٠١] .

وخصوصية المصداق المذكورة سالفاً تقتضي التمايز ، ومن ثم تفضي الى التقسيم ، وبمعنى أن الذي تكون المعلومات بنفسها غير مستورة عنه ، ولا خافية عليه ، يختلف عن الذي تكون معلوماته متوقفة على دخالة الآلة والانفعال بالواقع الخارجي ، والذي علمه فرع لوجود الأشياء يباين من الوجود والأشياء فرع لعلمه .

والآن بعد أن علمنا أن المفهوم واحد عند نسبته الى الأشياء ، نقرأ الآيات المتقدمة في ضوء خصوصية المصداق ، ولا شك ان القارئ يرصد انتظام الآيات في حقول ، يضم كل حقل الجهة التي ينسب إليها المفهوم .

ففي المجموعة الأولى من الآيات نجد أن العلم يعزى الى الله ، وقد تنوع اللباس اللفظي الذي ظهر به العلم الإلهي ، بحسب السياقات التي يراعى فيها الدقة في الاختيار والبراعة في التعبير ، لكن ما يميز العلم الإلهي في هذه الآيات انه ليس على سمت واحد من الظهور ، ففي بعضها جاء مفرداً ، ودل على إحاطته بكل شيء .

أي إن كل الأشياء معلومة له عز وجل ، وفي آيات أخرى ظهر مقترناً باسم من أسمائه : الواسع والخبير ، ليدل على أن لهذا المركب مزية زائدة يكتسب بها العلم معنى أوسع ، ففي السعة ينفي الحدود والقيود للعلم الإلهي ، فهو الذي يسع كل شيء بعلمه ، وفي الخبير يتعرف على دقائق الأمور ولطائفها ، وتأخر الخبير – في الاستعمال – يدل على شدة العلم الذي لا تضيع عنده بواطن الأشياء وخفاياها .

وقد جاء في آيات متعلقاً بالمعلومات الجزئية ، وهو من مصاديق علمه الذاتي كعلمه بالمهتدين والظالمين والمفسدين ، لاقتضاء السياق التصريح بالاعلمية على غيره ، لكي يشعر المتلقي بمراقبة الله عز وجل في كل لحظاته وحركاته وسكناته ، وفي آيتين منها نجد أن السياق خرج عن رتابته ، وعدل عن نمطيته ، فبدلاً من أن يُثبت العلم الإلهي الذي يسع كل شيء ، يُنفى عن الله عز وجل بصورة المضارع مع الحرف (لا) ليسجل نمطاً أسلوبياً متفرداً ، جعل فيه عدم العلم كناية عن عدم الوجود ، لأن العلم فرع الوجود ، فإذا لم يكن ثمة وجود – والوجود كله من الله – فلا معلوم ، وهذا نحو من التوجيه الى ذهن المتلقي ، لأن يدرك أن معلومات الوجود كلها حاضرة لديه ، فإذا ما ادعى أعمى أن هناك شفعاء أو آلهة مع الله ، فهو لا محالة من الأمور التي لا يتعلق بها علم الله عز وجل ، لأنها غير موجودة . وهذا من روائع التعبير القرآني .

ومن النمط الأخير من المجموعة الأولى نظفر بنحو من العلم يختلف عن كل الآيات المتقدمة ، لأنه يتعلق بالفعل الذي وقع أو سيقع ، ويترتب عليه بعد ذلك أن يكون الواقع معلوماً له عز وجل ، وقد سمي بالعلم في مقام الفعل بعد الايجاد ، فالله عز وجل في علمه الذاتي يعلم أي الحزبين أحصى ، ويعلم من يتبع الرسول، ويعلم المجاهدين ، لكنه أراد أن يكون علماً ومعلوماً في مقام الفعل[١٠٢] .

وهذا النحو من العلم كثيراً ما يقع في مورد الاختبار والامتحان .

إذاً مما تقدم يتبين: ان العلم الإلهي نوعان – كما هو ظاهر الآيات القرآنية – .

الأول هو الذاتي أي إن ذات الله عز وجل أحاطت علماً بكل شيء ، سواء أكانت الأشياء موجودة أم غير موجودة ، وفي ذلك يقول الامام الصادق (ع) " لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر . . . فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم . . . "[١٠٣].

والثاني فعلي ، أي إن ذات الله عز وجل عالمة في مقام الفعل ، فكما أن الأشياء الموجودة في الخارج هي فعل الله عز وجل ، هي معلومة له أيضاً ، وهو يختلف عن الذاتي في جملة أمور ذكرت في كتب العقائد [١٠٤] .

وفي ضوء التمايز بين العلمين صحة القسمة ، لكن هذا التمايز ليس على نحو التباين ، بل هو تمايز في خصوصية المعلوم لا العلم ، أي انه واحد ، وله مرتبتان ، الأولى في مقام الذات والثانية في مقام الفعل ، وهاتان المرتبتان ، وإن كانتا مختلفتين من جهة يبقى مفهوم العلم واحداً بالنسبة إليها ، فهو حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة ، يرجع ما به الامتياز الى ما به الاشتراك ، يشتركان في جهة العلمية ، ويختلفان في الشدة والضعف ، ولا يخفى ان

العلم في مقام الذات أشد مما هو في مقام الفعل ، لأن الأول غير متناه بخلاف الفعل الذي يكون متناهياً .

والطائفة الثانية من الآيات تتحدث عن علم الملائكة ، وهو علم يفاض عليهم من العلم الإلهي بنحو يليق بتجردها ، فلا ذهن لهم للتعقل ولا آلة ينتقل بموجبها العالم الخارجي إليها ، إن نصيبهم من العلم تقيده درجتها الوجودية ، ومقامهم الامري ، لذلك خفي عليهم وجه الحكمة الباعث على تنصيب الإنسان خليفة لله عز وجل .

وعلم الملائكة يشترك مع علم الله عز وجل بالمفهوم ، ويختلف عنه بخصوص المصداق ، فمصداق العلم الأول هو الكمال الذي لا نقص معه من جميع الجهات ، فينسب له على نحو ٍ أشرف وأعلى وأتم بما ينسجم مع ما عليه الذات الإلهية من الوجوب ، والثاني هو تعليم من عليم لذا هو دونه بالمرتبة ، ولو كان نفسه ، لكانت الملائكة تعلم كل شيء ، ولا تخفى عليها خافية . . . وهذا لم يكن لضعفها وحاجتها الى ما يقوم وجودها وهو الخالق المدبر

الطائفة الثالثة من الآيات تنسب العلم الى موجودات مجردة ، لكن تجردها ليس في درجة الملائكة ، ومرتبتها دون مرتبة الملائكة ، فهما من عالمين يتقدم احدهما على الآخر ، ولكن يبقى لعلمها منزلة كبيرة يستطيع من خلاله احد العفاريت أن يحضر عرش بلقيس ، من دون أن يحتاج الى وسيلة خارجية لإدراك المعلوم ، فهي تدرك – على وفق مرتبتها – الأشياء بحضورها عندها ، والعلم هنا له حدود أيضاً ، لا يستطيع تجاوزه الى مغيبات الأشياء ، وفي قصة سليمان (ع) ما يؤكد ذلك . قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴾ سبأ / ١٤ .

والجن كالملائكة يتفاوتون فيما بينهم ، فمنهم المؤمنون ومنهم دون ذلك ، ولا شك ان المؤمن بحكم إيمانه ومنزلته ينال من العلم ما لا ينال غيره .

وإذا ما انتقلنا الى الطائفة الأخرى ، سنجد أن العلم ينسب الى الإنسان ، ولأن الإنسان هو محور القرآن ، ظهرت مراتب العلم الذي يعزى إليه بوضوح ، فهناك علم عالٍ مصدره ومنشؤه التعليم الإلهي ، ومنه علم الأنبياء ، ولما كان الأنبياء يتفاوتون فيما بينهم بالمنزلة والدرجة الوجودية ، تفاوت العلم الذي ينسب إليهم ، ولا شك أن أنبياء أولي العزم ينالون من العلم الدرجة العليا ، ورئيسهم وإمامهم الحبيب المصطفى (ص) .

قال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ البقرة / ٢٥٣ ، ثم يلحق بأولي العزم الأنبياء الآخرون .

ثم تأتي درجة الأولياء ، ومنهم العبد الصالح في قصته مع النبي موسى (ع) ووصي سليمان ، وغيرهم ، بعد ذلك يأتي دور العلماء الذين مدحهم الله في كتابه ، كالراسخين في العلم .

والعلماء الذين يخشونه عز وجل ، والذين يشهدون له بالعلم مع الملائكة ، والذين يعقلون الأمثال القرآنية ، ولا يزال يتدرج العلم في نسبته الى الذوات ، حتى يصل الى

مرتبة لا ينال مكتسبه مزية ثناء أو منقبة مدح ، لاستواء الناس فيه جميعاً ، وهو أدنى أنحائه ، بل قد نجد العكس في آيات قرآنية كثيرة ، كالذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم غافلون عما وراءها ، ينالون الذم والتوبيخ . والذي لا يريد الحياة الدنيا هو والجاهل سواء .

إن العلم المتقدم على تفاوته بين الأشخاص ، ليس على نحو واحد ٍ حتى الراسخ فيه ، والممدوح عليه ، بل يختلف بحسب متعلقه ، فان كان متعلقه دُرراً من عالم الغيب استغنى عن دخالة الذهن ، وتفعيل الآلة ، لترتب الأثر مباشرة كما في علم خليفة الله ، ووصي سليمان وعلم العبد الصالح وعلم عيسى (ع) . . .

وإن كان علماً يحتاج فيه الى نظر وتحصيل ، فهو – بلا شك – يحتاج الى دخالة الذهن لإدراك المفاهيم ، وتحليلها ، وتركيبها في قضايا لسهولة التعلم والتعليم .

ولا يخفى على الأريب ان حصول العلم مع فقدان الواسطة لا يكون إلا بنحو ٍ من التجرد والتعلق بعالم الغيب ، وهو أشرف وأسمى من النحو الآخر من العلم ؛ لأنه لا يتخلف ، ولا يقبل الخطأ ولا يعتريه سهو ولا نسيان . وقد ظهر في كلا العلمين مراتب ، فكما أن العلم الكسبي والتحصيلي يشتد ويقوى عند الإنسان المتوجه الى طلب العلم ، ويضعف عند البليد الخامل الذي لا تصور له إلا اللهو واللعب ! يشتد عند المقربين من الأنبياء والمرسلين ، ويضعف عندما تُفك عرى التعلق بالملأ الأعلى .

وفي آخر الموارد نظفر بنسبة العلم الى الطير في ضمن المذكورين في الآية القرآنية ، ولا يخفى ان الصلاة والتسبيح في الآية القرآنية هما فرع العلم ، ومن دون علم لا يكون هناك تسبيح ولا صلاة ، وقد اختلف في العلم هذا نظراً لنسبته الى موجود غير عاقل – بحسب النشأة المادية – فبعضهم قال أنه محمول على الاستعارة التبعية ، أي " انه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم الى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسبيح والصلاة فيطلق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشتق منه لفظ علم "[١٠٥]. وبعضهم حملها على الحقيقة ، ويراد به مطلق الإدراك ، أي : إن الله عز وجل ألهمها ذلك[١٠٦].

وقد ربط العلامة الطباطبائي بين العلم والوجود عند تفسير الآية ٤٤ من سورة الإسراء بقوله : " كلامه مشعر بان العلم سار في الموجودات مع سريان الخلقة فلكل منهما حظ من العلم على مقدار حظه من الوجود ، وليس لازم ذلك أن يتساوى الجميع من حيث العلم أو يتحد من حيث جنسه ونوعه أو يكون عند كل ما عند الإنسان أو يفقه الإنسان بما عندها من العلم قال تعالى حكاية عن أعضاء الإنسان :﴿ قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ فصلت / ٢١ .وقال :﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ . ..

وإن كان كذلك فما من موجود مخلوق إلا وهو يشعر بنفسه بعض الشعور وهو يريد بوجوده إظهار نفسه المحتاجة الناقصة التي يحيط بها غنى ربه وكماله لا رب غيره فهو يسبح ربه و إن ينزهه من الشريك وعن كل نقص ينسب إليه. [١٠٧]

وقد جعل العلامة المصطفوي العلم فرع الحياة بقوله :

" فالجامد ما دام فيه الحياة وقواها فعليه ، أي قوة الاستمساك والتجاذب بين الأجزاء وما يلحقها ، يلازمها

العلم الحضوري ، أي الحضور والإحاطة على الأجزاء في مرتبة حياته ، وكذلك النبات إذا كان له نماء وطراوة وحياة في عالمه ولقواه فعلية : فهو عالم ، أن الحياة فيه تلازم الحضور والإحاطة على الأجزاء وعلى ما يلحقها ، وهذا العلم يوجب إدارة أموره وتدبير قواه وتأمين النظم بين أجزائه ، وكل هذا بمقتضى مرتبته ونصيبه من الحياة الموجودة . ويشتد العلم كلما اشتد نور الحياة مرتبة فمرتبة [١٠٨] " . ثم يقول : " ان الحياة وقواها تشتد وتزيد وتتجلى قوية في مرتبة الحيوان [١٠٩]".

إن هذين النصين يؤكدان اشتراك الموجودات جميعاً في نيلها حظاً من الشعور والإدراك في نفس الأمر والواقع ، سواء أدركه الإنسان كما في فهم سليمان منطق الطير ، وفقه لغة النمل ، وعلم النبي بتسبيح الحصى التي في يديه أم لم يدركه ، فهو أمر كائن ، احتجب عن القابعين في سجن الدنيا ، والمحتجزين في أقفاص المادة ، لأن الموجودات من حيث حضورها عند الله مدركة شاعرة ، وإذا ما اشتدت حركة الإنسان في سيره نحو الله وطهرت سريرته ، ارتفعت عنه الحجب ، وأدرك معنى تسبيح الموجودات وصلاتها .

مما تقدم يتضح : أن العلم من حيث هو مفهوم ينسب الى كل مرتبة من مراتب الوجود ، وينال كل منه بحسب سعته ودرجته الوجودية ، فالله عز وجل ينسب إليه هذا المفهوم ، وهو قاصر من أداء ما وراءه لأن الكل مستفاد منه ، ومخلوق له ، وتحت ملكه وقهاريته ، حتى هذا المفهوم لولا الله لم يكن هناك سبيل لظهوره ومعرفته . وينسب الى مرتبة الملائكة ، وهو نحو من حضور الأشياء لديها ، ولولا التعليم الإلهي ، لم يكن ثمة علم ، وهناك علم للجن وهو دون علم الملائكة .

وعلم الإنسان يختلف عن العلمين السابقين من حيث المقام والمرتبة الوجودية فمنهم من يعلم الملائكة ، ومنهم من لا يستحق عليه إطراء كعلم العوام بأمور حياتهم .

ولا يخفى ان مرتبة الإنسان الوجودية هي فوق مرتبة الملائكة ؛ لأن فيه تلك الوديعة التي هي من سنخ الله عز وجل ، وتقبل لأن تكون مظهراً لله عز وجل في جميع أسمائه .

وقد تبين كيف ان الخليفة تحمل التعليم الإلهي الذي لم يسع مرتبة الملائكة أن تتحمله ، فوقعت ساجدة له ، خادمة بين يديه ، وما ذلك إلا لأن حقيقته فوق حقيقتها ، ومرتبته فوق مرتبتها .

إن الانتساب الى كل هذه الجهات لا يجعل المفهوم متبايناً ، بل هو واحد ، ولكن يختلف من مرتبة الى أخرى بالشدة والضعف ، وفي مفهوم الشجاعة والكرم ما يدلنا على ذلك

الهوامـش :

[١] التحقيق في كلمات القرآن ١٠ / ١١٩ .

[*] ان هذا الطرح أدق مما قاله صاحب المقاييس في مادة (ك ل م) من انه ((يدل على نطق مفهم)) ؛ إذ لا يمكن تطبيقه في مورد المعنويات والروحانيات المجردة .

[*] لما كان لهذا الوجود حيثيتان مجردة ومادية ، تحرك ، في ضوئها ، باتجاهين : إما باتجاه روحه وباطنه ، أي انه يشتد باتجاه عالم الغيب ، وإما باتجاه غرائزه ونزواته ، فيشتد الى المادة ويتثاقل الى الأرض . وقد دأب القرآن على تحريك الإنسان نحو كماله المنشود وغايته السامية ، ويصرفه عن حب النساء والشهوات والقناطير المقنطرة .

[*] ان تلبس الروح بقفص المادة يجعلها محكومة بأحكامها ، ومن ثم فان الركون الى هذه الجهة وإغفال الجانب المعنوي ، يفضي الى الفهم السطحي ، وهذا ما حدا ببعض العلماء الى جعله من موجبات ظهور التشابه في القرآن الكريم . ينظر الميزان ٣ / ٦٧ – ٧١ .

[٢] ينظر : تفسير القرآن الكريم ، صدر الدين الشيرازي ٦ / ٥٨ .

[*] قد يراد من الجمع الملائكة المدبرة شؤون الخلق بإذنه تعالى ، ولا استقلال في العلم بين الاثنين ولا بينونة ؛ لأنهم مظاهر مجردة له عز وجل ، وكل ما يؤديه المظهر ليس له استقلال عن الظاهر . ينظر في شأن تدبير الملائكة التوحيد ٢ / ٣٧٥ وما بعدها .

[**] إذا جاء اسم التفضيل مجرداً من ال والإضافة ، لازم حالة واحدة ، سواء أكان المستعمل معه مفرداً أم جمعاً . ينظر : أوضح المسالك ٢ / ٢٩٤ .

[٣] ينظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢ / ٢٨٥ ، ٢٩٤ .

[٤] شرح المفصل ٧ / ٤ .

[٥] ينظر : الفعل زمانه وأبنيته ٢٣ .

[٦] ينظر : التحرير والتنوير ٢٣ / ٩٥ .

[٧] ينظر : التحرير والتنوير ٣٠ / ١٣٤ .

[٨] ينظر : البيان في تفسير القرآن ٣٧٣ ، تفسير أبي المسعود ٤ / ٣٥ ، التحرير والتنوير ٩ / ١٥٧ .

[٩] ينظر : الميزان ٩ / ١٢٣ ، البيان ٣٧٣ – ٣٧٤ .

[١٠] التوحيد ١ / ٢٧٠ .

[١١] ينظر : التحرير والتنوير ٩ / ١٥٧ .

[١٢] التفسير الكبير ٥ / ٥٠٧ .

[١٣] ينظر : الأدوات النحوية في كتب التفسير ٦٠٩ .

[١٤] أساليب النفي في القرآن ٢٤ .

[١٥] ينظر : روح المعاني ١١ / ١٩ ، وينظر تفسير القرطبي ١٠ / ٤٧ .

[١٦] الميزان ١٠ / ٣١ ، وينظر التحرير والتنوير ١١ / ٤٦ .

[١٧] الميزان ١٠ / ٣١ .

[١٨] ينظر : مجمع البحرين ١ / ٣٦ .

[١٩] ينظر : تفسير أبي السعود ٨ / ١٠١ وينظر التحرير والتنوير ٢٦ / ١٠٤ .

[٢٠] الميزان ١٣ / ٢٤٦ .

[٢١] ينظر : تفسير الآلوسي ١٥ / ٢٧٢ .

[٢٢] ينظر : التحرير والتنوير ١٥ / ٢٨ .

[٢٣] معاني القرآن وإعرابه ١ / ١٩٤ ، وينظر مثله : إعراب القرآن الكريم وبيانه ٤ / ٤٤٧ .

[٢٤] ينظر : الميزان ١ / ٣٣٤ .

[٢٥] ينظر : تفسير القرطبي ٢ / ٤٣٨ – ٤٣٩ ، روح المعاني ٨ / ٥٥٤ .

[٢٦] ينظر : التحرير والتنوير ٢ / ٢٣ .

[٢٧] التوحيد ١ / ٢٧١ – ٢٧٢ .

[٢٨] الصحاح ٥ / ١٩٩١ .

(٢٩) ينظر : الميزان ٥ / ٨٠ وما بعدها
(٣٠) الميزان ١٣ / ٣٤٢
(٣١) ينظر : التحرير والتنوير ٢ / ٤٩
(٣٢) دلائل الإعجاز ١١٧ .
(٣٣) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ٧٥٠ .
(٣٤) ينظر : معاني الابنية ٣٠ – ٣١ .
(٣٥) معاني الأبنية ٣١ .
(٣٦) السابق نفسه ٣٠ .
http://thiqaruni.org/arabic/158.pdf

(٣٧) ينظر : أوضح المسالك ٢/ ٢٤٨ ، شرح التصريح على التوضيح ٢/١١، معاني الأبنية٤٦ .
(٣٨) التحرير والتنوير ٦ / ١٦٩ .
(٣٩) ينظر : الميزان ١٦ / ٣٥٧ .
(٤٠) ينظر : أوضح المسالك ٢ / ٢٤٨ ، شرح ابن عقيل ٢ / ١٠٦ .
(٤١) ينظر : معاني الأبنية ١٤٤ – ١٤٥ .
(٤٢) ينظر : الميزان ١٦ / ١٣٢.
(٤٣) الخصائص ٢٩٨ ، وينظر : معاني الأبنية ١٦٦ – ١٦٧.
(٤٤) ينظر : الميزان ١٧ / ٤٣ ، التحرير والتنوير ٢٢ / ١٥٨ .
(٤٥) التحرير والتنوير ٢١ / ٣٣ – ٣٤ .
(٤٦) ينظر : أوضح المسالك ٢ / ٢٥٩.
(٤٧) ينظر : معاني الأبنية ٥٩.
(٤٨) ينظر : الميزان ١٢ / ١٤٤ ، التحرير والتنوير ١٣ / ٣٠.
(٤٩) ينظر : الميزان ١٧ / ١٧٥.
(٥٠) ينظر : التحرير والتنوير ٢٣ / ٩٨ .
(٥١) ينظر : الميزان ٢ / ٧٨ ، التحرير والتنوير ٢ / ١٩٧. http://thiqaruni.org/arabic/66.pdf
(٥٢) ينظر : التحرير والتنوير ١٧ / ١٧٩.
(٥٣) ينظر : منحة الجليل ٢ / ١٧٤ ، شرح التصريح على التوضيح ٢ / ٩٢ .
(٥٤) ينظر : شرح شافية ابن الحاجب ١ / ١٠١ – ١٠٢ . وينظر : معاني الأبنية ٨٤ .
(٥٥) ينظر : شرح ابن عقيل ٢ / ١٨٢ ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ٨ / ٧٠٠.
(٥٦) ينظر : السابق ٢ / ١٧٢ ، و أوضح المسالك ٢ / ٢٩٤ – ٢٩٥ .
(٥٧) ينظر : التحرير والتنوير ١ / ٧٢٦.
(٥٨) ينظر : التحرير والتنوير ٣ / ٨٦ .
(٥٩) ينظر: أفعل التفضيل وأحسن التمثيل في محكم التنزيل ٢٠ .
(٦٠) ينظر : التحرير والتنوير ٧ / ٤١ .
(٦١) ينظر : التحرير والتنوير ٧ / ٢٣ .
(٦٢) ينظر : الدر المصون ٥ / ١٢٦ .
(٦٣) ينظر : الميزان ٨ / ٣٤٢ .
(٦٤) ينظر : الميزان ١٦ / ٩٠ .
(٦٥) ينظر : التحرير والتنوير ٢٠ / ١٦٤ – ١٦٥ .
(٦٦) ينظر : الميزان ١٦ / ١٢٨.

(٦٧) ينظر : الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ٥٧ - ٥٨ .
(٦٨) ينظر : معاني الأبنية ١١٧ .
(٦٩) روح المعاني ١ / ٢٩٤ .
(٧٠) ينظر : نفسه ٩ / ٣٢.
(٧١) ينظر : الميزان ١١ / ٢٠٤ ، التحرير والتنوير ١٢ / ٨٢.
(٧٢) ينظر : تفسير القرطبي ١٢ / ٢٢٣.

(٧٣) ينظر : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ٤ / ٢٢٧ . http://thiqaruni.org/arabic/53.pdf

(٧٤) ينظر : نظم الدرر ٦ / ٣٢٦ ، وينظر : التحرير والتنوير ٢٣ / ٦٢ .
(٧٥) ينظر : ملاك التأويل ٢ / ٢٩١ ، وينظر : نظم الدرر ٦ / ٣٢٦.
(٧٦) ينظر : المقتضب ٣ / ١٦١ .
(٧٧) ينظر : شرح شافية ابن الحاجب ٢ / ٢٥٨ – ٢٥٩. http://thiqaruni.org/arabic/16.pdf

(٧٨) ينظر : معاني الأبنية ١٠٨ .
(٧٩) ينظر : المصدر السابق ١٠٩.
(٨٠) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨ / ٢٥٥.
(٨١) ينظر : الميزان ٦ / ٩٨ - ١٩٩
(٨٢) ينظر : روح المعاني ٧ / ٧٢
(٨٣) ينظر : الميزان ٦ / ٢٠٠
(٨٤) الميزان : ٦ / ٢٤٦
(*) المصدر القياسي للثلاثي المفتوح الفاء ، المكسور العين هو فَعَل . ينظر : أوضح المسالك ٢ / ٢٦٠ . وينظر : شذا العرف / ١١٩
(٨٥) ينظر : شرح التصريح ٢ / ٣.
(٨٦) ينظر : الميزان ١٠ / ٢٢٦.
(٨٧) ينظر : التفسير الكبير ٣ / ١٢ ، وينظر : تفسير أبي السعود ١ / ٢٤٨ . http://thiqaruni.org/arabic/58.pdf
(٨٨) ينظر : روح المعاني ٣ / ١٥ .
(٨٩) ينظر : التحرير والتنوير ٢ / ٤٩٦ – ٤٩٧.
(٩٠) الميزان : ٢ / ٣٣٩ – ٣٤٠.
(٩١) نفسه ١٨ / ٤١٥ .
(*) المراتب اما ن تكون طولية تشمل الموجودات جميعاً ، واما ان تكون عرضية تشمل موجودات عالم من العوالم ، والمراد هنا الاول دون الثاني .
(٩٢) ينظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١ / ١٤٠ ، والتوحيد ١ / ١٩٥ .
(٩٣) المنهج الجديد ١ / ٦٩.
(٩٤) ينظر : بدائع الفوائد ١ / ١٣٦ – ١٣٧ ، وينظر : شرح أسماء الله ٦٨.
(٩٥) ينظر : المقصد الأسنى ٣٣.
(٩٦) ينظر : تفسير الصافي ١ / ٦٧ - ٦٨.
(٩٧) الميزان ١ / ١٢ – ١٣ .
(٩٨) الميزان ١ / ١٢ – ١٣ .
(٩٩) السابق نفسه ١ / ١٢ – ١٣ .

(١٠٠) ينظر : المنهج الجديد ١ / ١٤١ .
(*) فهو هو من حيث المفهوم وإطلاق اللفظ ، أما هو غيره ، فمن حيث المصداق الذي يقبل الشدة والضعف .
(١٠١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ٥٨.
(١٠٢) ينظر : التوحيد ١ / ٢٧١.
(١٠٣) اصول الكافي ١ / ١٢٨ .
(١٠٤) ينظر : التوحيد ١ / ٢٦٩.
(١٠٥) روح المعاني ١٨ / ٥١٧.
(١٠٦) ينظر : نفسه ، وينظر : التفسير الكبير ٨ / ٤٠٢ – ٤٠٣.

(١٠٧) الميزان ١٣ / ١٠٧ – ١٠٨ .
(١٠٨) السابق نفسه ٨ / ٢٥٢ .
(١٠٩) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨ / ٢٥٢.

المصـــادر :

١ – القرآن الكريم .
٢ – الأدوات النحوية في كتب التفسير ، د . محمود احمد الصغير ، دار الفكر ، دمشق ، ط ١ ، ٢٠٠١م .
٣ – أساليب النفي في القرآن ، د . احمد ماهر البقري ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٤م .
٤ – أصول الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، دار الأسرة – ايران ، ط ١ ، ١٣٧٦ هـ .
٥ – الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، د . عبد الحميد احمد هنداوي ، المكتبة العصرية ، ط ١ ، ٢٠٠١م .
٦ – إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش، مطبعة سليمان زادة ، ط ١، ١٤٢٥هـ .
٧ – أفعل التفضيل وأحسن التمثيل في محكم التنزيل ، خضر موسى محمد حمود ، عالم الكتب – بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥م .
٨ – أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك ، ابن هشام الأنصاري ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط ٥ ، ١٩٦٦م .

٩ – بدائع الفوائد ، ابن القيم الجوزية ، ضبط نصه وخرج آياته احمد عبد السلام ، دار الكتب العلمية – بيروت .
١٠ - البيان في تفسير القرآن ، أبو القاسم الموسي الخوئي ، مطبعة العمال المركزية – بغداد ، ١٩٨٩م .
١١ – التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور ، مؤسسة التاريخ – بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٠م .
١٢ – التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، حسن المصطفوي ، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ط ١ ، ١٣٨٥ هـ .
١٣ – تفسير أبي السعود المسمى ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم ، أبو السعود العمادي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط ٤ ، ١٩٩٤م .
١٤ – تفسير الصافي المولى محسن الكاشاني ، تحقيق محسن الحسني الاميني ، دار الكتب الاسلامية ، ايران ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ .
١٥ – تفسير القرآن الكريم ، محمد بن إبراهيم الشيرازي ، تصحيح محمد خواجوي ، انتشارات بيدار قم .
١٦ – التفسير الكبير ، للإمام الفخر الرازي ، دار إحياء التراث العربي ، ط ١ ، ٢٠٠٨م .
١٧ – التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته ، كمال الحيدري ، دار الصادقين للطباعة والنشر ، ط ١ ، ٢٠٠٠م .
١٨ – الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن احمد بن أبي بكر القرطبي ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ٢٠٠٦م .

١٩ – الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، عالم الكتب ، ط ١ ، ٢٠٠٦م .
٢٠ – الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، احمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ، تحقيق د . احمد الخراط ، دار القلم – دمشق ، ط ٢ ، ٢٠٠٣م .
٢١ – دلائل الإعجاز في علم المعاني ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق د . عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠١م .
٢٢ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين الآلوسي ، علق عليها محمد احمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي ، دار إحياء التراث العربي ، ط ١ ، ٢٠٠٠م .
٢٣ – شذا العرف في فن الصرف ، احمد الحملاوي ، ضبطه وعلق عليه علاء الدين عطية ، مكتبة ابن عطية ، ط ٧ ، ٢٠٠٧م .
٢٤ – شرح ابن عقيل ، عبد الله بن عقيل الهمداني المصري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .
٢٥ – شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة ، سعيد بن علي بن وهب القحطاني ، راجعه د . عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين ، دار ابن حزم – بيروت ، ٢٠٠٣م .
٢٦ – شرح التصريح على التوضيح ، خالد بن عبد الله الأزهري ، تحقيق محمد باسل عيون السود دار الكتب العلمية ، ط ٢ ، ٢٠٠٦م .
٢٧ – شرح شافية ابن الحاجب ، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي ، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء التراث العربي ، ط ١ ، ٢٠٠٥م .
٢٨ – شرح المفصل ابن يعيش الطبعة المصرية .
٢٩ – الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، اسماعيل بن حماد الجوهرة ، تحقيق : احمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٧٩ م .
٣٠ – الفعل زمانه وأبنيته ، د . إبراهيم السامرائي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠م .
٣١ – مجمع البحرين ، فخر الدين الطريحي ، تحقيق احمد الحسني ، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٨م .
٣٢ – مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ، محمد حسين الطباطبائي ، تحقيق صباح الربيعي ، مكتبة فدك – قم ، ط ١ ، ٢٠٠٧م .
٣٣ – معاني الأبنية في العربية ، د . فاضل صالح السامرائي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، ط ١ ، ١٩٨١م .
٣٤ – معاني القرآن وإعرابه ، أبو اسحاق إبراهيم بن السري الزجاج ، شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده

شلبي ، خرج أحاديثه علي جمال الدين محمد ، دار الحديث – القاهرة ، ٢٠٠٤م .
٣٥ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر نويد إسلام ، ط ١ ، ١٤٢٥ هـ .

٣٦ – معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسن احمد بن فارس ، اعتنى به د . محمد عوض وفاطمة محمد ، دار إحياء التراث العربي ، ط ١ ، ٢٠٠١م .
٣٧ – المقتضب ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب
٣٨ – المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، أبو حامد الغزالي ، قراه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو ، مطبعة الصباح – دمشق ، ط ١ ، ١٩٩٩م .
٣٩ – ملاك التأويل القاطع بذوي الالحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل ، أبو جعفر احمد بن إبراهيم الغرناطي ، وضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ٢٠٠٦م .
٤٠ – المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، محمد تقي مصباح اليزدي ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار الكتب اللبنانية – بيروت .
٤١ – الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة الأعلمي – بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧م .
٤٢ – نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي ، خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي ، دار الكتب العلمية ط ٣ ، ٢٠٠٦م .
٤٣ – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، فخر الدين الرازي ، تحقيق د . إبراهيم السامرائي ود . محمد بركات حمدي ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، الأردن ١٩٨٥م .

دلالة مفردة التأويل في القرآن الكريم

في ضوء تفسير الميزان للسيد الطباطبائي

م . م أحمد حسين عبد السادة

جامعة المثنى /كلية التربية

قسم اللغة العربية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

أما بعد .

فقد وردت مفردة التأويل في القرآن الكريم، كما وردت في الأحاديث النبوية الشريفة، ونتيجة الدراسات القرآنية المعمقة من العلماء المتخصصين بعلوم القرآن أضحت هذه المفردة تمثل مفهوما قرآنيا حظي باهتمام الكثير من الباحثين في الشأن القرآني اختلفت آراؤهم في تحديد معنى اصطلاحي له . من هنا رغبت في دراسة مفردة التأويل في القرآن الكريم للوقوف على مداليلها اللغوية وفق سياقها القرآني (الدلالة القرآنية) من جهة، ولأتلمس مدى التساوق بين دلالتها القرآنية ودلالتها الاصطلاحية التي اختلف الباحثون في تحديدها من جهة أخرى مستعينا في ذلك بالدلالة المعجمية لمفردة التأويل . وقد يسأل القارئ الكريم لم كان البحث في ضوء تفسير الميزان للسيد الطباطبائي دون بقية التفاسير التي اعتمدت في البحث والجواب على ذلك أني وجدت في تفسير الميزان معنى للتأويل يختلف عما أثبته المفسرون الآخرون فرغبت بتلخيص ما ذكره السيد الطباطبائي ـ في معنى التأويل ـ بما ينسجم ومادة البحث من جهة، وتعميما للفائدة من جهة أخرى . فجاء البحث على ثلاث موضوعات لهذه المفردة وهي : الدلالة المعجمية، والدلالة الاصطلاحية، والدلالة القرآنية / السياقية . فقد أثبت في الدلالة المعجمية ما دونه علماء اللغة حول معاني هذه المفردة .وأثبت في الدلالة الاصطلاحية ما أطلقه العلماء والباحثون ـ وفق اختصاصاتهم المختلفة ـ على مفهوم التأويل .

وأثبت في الدلالة القرآنية / السياقية الآيات القرآنية التي وردت فيها مفردة التأويل ومن ثم تصنيفها ودراستها للوقوف على مداليلها اللغوية / السياقية فجاءت هذه المفردة في القرآن الكريم على وفق أصناف ثلاث وهي :

الصنف الأول : الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختص بالقول .

الصنف الثاني : الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختص بالفعل .

الصنف الثالث : الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختص بالرؤيا .

وبعد أن عرضت لهذه الأصناف وبيان معنى التأويل فيها خلصت الى أهم النتائج التي توصلت إليها فأثبتها في الخاتمة .

أرجو أن أكون قد وفقت في كتابة هذا البحث، فمن الله أستمد العون وعليه أتوكل والحمد لله رب العالمين .

الدلالة المعجمية

قال ابن فارس: " أول: إبتداء الأمر وانتهاؤه، أما الأوّل، فالأوّل وهو مبتدأ الشيء.... ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه وذلك في قوله تعالى : ((هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ))[1] يقول ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم "[2] وقال: " أول : آل يؤل أولا : رجع"[3] وقال الراغب : " التأويل من الأوْل أي الرجوع الى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء الى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا .... والأوْل: السياسة التي

تراعي مآلها "[٤] وقال الزمخشري: التأويل من" آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو من حسن الإيالة، وأتالها وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم أي سائس محتكم "[٥] وقال ابن منظور: " وأوَل الكلام وتأوله دبره وقدَره، وأوَله وتأوله: فسره، وقوله عزَ وجل : ((وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)) أي لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أن التأويل ينبغي أن ينظر فيه، وقد قيل معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة ودليل هذا قوله تعالى : ((كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)) .... قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول الى كذا أي رجع وصار إليه .... وفي التهذيب: وأما التأويل فهو تفعيل من أوَل يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد .... قال أبو منصور: يقال آلت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوَل الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليه قالوا: لا أوَل الله عليك شملك .... وقال أبو عبيدة: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول الى كذا أي صار إليه، وأوَلته: صيرته إليه، وقال الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد أوَلته تأويلا وتأولته بمعنى "[٦] وقال الجرجاني: " التأويل في الأصل الترجيع "[٧] وقال الفيروزآبادي " آل إليه أولا ومآلا: رجع .... وأول الكلام تأويلا، وتأوله: دبره وقدره وفسره، والتأويل: عبارة الرؤيا "[٨] وقال الزبيدي: " التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء "[٩] .

الدلالة الاصطلاحية

اختلف العلماء والمفسرون في بيان المعنى الاصطلاحي للتأويل وذلك باختلاف اختصاصاتهم (التفسير[١٠]،الفقه، الأصول[١١]، الحديث،النحو[١٢]....) فكل طائفة من هؤلاء وضعت معنى اصطلاحيا لمفهوم التأويل، وقد جمع الزبيدي في كتابه تاج العروس هذه التعريفات الاصطلاحية منها أن التأويل: هو تبين معنى المتشابه والمتشابه هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد فيه وهو النص، ومنها: ردَ الشيء الى الغاية المرادة منه قولا كان أو فعلا، ومنها: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، ومنها: صرف الآية عن معناها الظاهر الى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي تصرف إليه موافقا للكتاب والسنة كقوله ((يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ))[١٣]، ومنها: نقل الكلام عن موضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، ومنها: ردَ أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر، ومنها: التأويل هو التفسير وهو المراد من الكلام[١٤] .

ومن النظر في معاني التأويل الاصطلاحية هذه يمكننا أن نستنتج له معنيين اصطلاحيين تتفرع منهما بقية المعاني الاصطلاحية الأخرى:

الأول: أن المراد بالتأويل هو التفسير.

الثاني: أن المراد بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ .

ففي المعنى الأول يكون تأويل الكلام وتفسيره وبيان معناه بمعنى واحد، سواء وافق ظاهره أم خالفه، فالتفسير والتأويل عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا ما عناه محمد بن جرير الطبري في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير[١٥].

أما المعنى الثاني فهو الشائع في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم وهو " صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به " وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو محمول على كذا، قال الآخر هذا نوع التأويل، والتأويل يحتاج الى دليل[١٦].

وقد أشكل السيد الطباطبائي في تفسيره على المعنيين الاصطلاحيين لمفهوم التأويل في القرآن الكريم وذلك من خلال تحليل المعاني الاصطلاحية التي أوردها قدامى المفسرين والباحثين، فأورد على المعنى الأول " التأويل بمعنى التفسير " أن أقل ما يلزمه أن تكون بعض الآيات القرآنية لا ينال تأويلها - أي تفسيرها وهو المراد من مداليلها اللفظية - عامة الافهام، والحال أن ليس في القرآن آية غير قابلة للفهم، بل القرآن ناطق أن الله أنزل كتابه ليعلم ويفهم ويتفقه ويتدبر فيه قال تعالى: ((كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ))[١٧].

قال: " لا مناص لصاحب هذا القول إلا أن يختار أن الآيات المتشابهة إنما هي فواتح السور من الحروف المقطعة حيث لا ينال معانيها عامة الافهام، ويرد عليه أنه لا دليل عليه، ومجرد كون التأويل مشتملا على معنى الرجوع وكون التفسير أيضا غير خال عن معنى الرجوع، لا يوجب كون التأويل هو التفسير، كما أن الأم مرجع لأولادها وليست بتأويل لهم، والرئيس مرجع للمرؤوس وليس بتأويل له، على أن إبتغاء الفتنة عدَ في الآية خاصة مستقلة للمتشابه، وهو يوجد في غير فواتح السور، فإن أكثر الفتن المحدثة في الاسلام إنما حدثت باتباع علل الأحكام وآيات الصفات وغيرها "[١٨] .

وأورد على المعنى الثاني وهو " المعنى المخالف لظاهر اللفظ " " أن لازمه وجود آيات في القرآن أريد بها معان يخالفها ظاهرها الذي يوجب الفتنة في الدين بتنافيه مع المحكمات، ومرجعه الى أن في القرآن اختلافا بين الآيات لا يرتفع إلا بصرف بعضها عن ظواهرها الى معان لا يفهمها عامة الافهام، وهذا يبطل الاحتجاج الذي في قوله تعالى: ((أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً))[١٩] إذ لو كان ارتفاع اختلاف آية مع آية بأن يقال: إنه أريد بإحداهما أو بهما معا غير ما يدل عليه الظاهر، بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا يعلمه إلا الله سبحانه مثلا لم تنجح حجة الآية، فإن انتفاء الاختلاف بالتأويل ـ باصطلاحهم ـ في كل مجموع من الكلام ولو كان لغير الله أمر ممكن، والأدلة فيه على كونه غير كلام البشر، إذ من الواضح أن كل كلام حتى القطعي الكذب واللغو يمكن إرجاعه الى الصدق والحق بالتأويل والصرف عن ظاهره، فلا يدل ارتفاع الاختلاف بهذا المعنى ـ وهو صرف الكلام عن ظاهره ـ عن مجموع الكلام على كونه كلام يتعالى عن اختلاف الأحوال وتناقض الآراء والسهو والنسيان والخطأ والتكامل بمرور الزمان كما هو المعني باحتجاج الآية ، فالآية بلسان احتجاجها صريح في أن القرآن معرض لعامة الافهام ومسرح للبحث والتأول والتدبر، وليس فيه آية أريد بها معنى يخالف ظاهر الكلام العربي، ولا أن فيه أحجية وتعمية "[٢٠] .

إن السيد الطباطبائي بعد أن ناقش المعاني الاصطلاحية للتأويل في القرآن الكريم خلص الى وضع معنى اصطلاحي لمفهوم التأويل في القرآن الكريم يغاير المعاني الاصطلاحية السابقة قال: " إن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيده الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع "[٢١] .

إن المعنى الاصطلاحي لمفهوم التأويل عند السيد الطباطبائي يختلف عن المعاني الاصطلاحية السابقة في وجوه ثلاث :

الأول: إن التأويل عند غيره هو من قبيل المعاني المرادة من اللفظ فالتأويل إما يكون بمعنى التفسير أو يكون بمعنى المخالفة لظاهر اللفظ، بينما نجد التأويل عنده هو من الأمور العينية الخارجية ولا علاقة له بالألفاظ .

الثاني: إن المعاني السابقة ترى أن التأويل لا يكون إلا في الآيات المتشابهة وهي ما أشكل فهما على العامي، ولا يكون التأويل في الآيات المحكمة التي لا لبس فيها، بينما التأويل عنده يشمل عموم القرآن الكريم محكمه ومتشابهه .

الثالث: إن السيد الطباطبائي وإن اتفق مع سابقيه في أن التأويل يحمل معنى الرجوع إلا أنه ذهب الى أن هذا الرجوع بنحو خاص فليس كل ما يرجع إليه يسمى تأويلا فرجوع الشيء ينبغي أن يكون الى صورته وعنوانه نظير رجوع الضرب الى التأديب والفصد الى العلاج .

وقد ذهب السيد محمد باقر الحكيم أنه لا مانع من قبول هذه المعاني كلها ـ التي أوردها العلماء في التأويل ـ إذا كان البحث في تحديد معنى اصطلاحي للتأويل قال: " والبحث في تعيين مدلول كلمة التأويل، والمقارنة بينها وبين كلمة التفسير يتسع ـ في الحقيقة ـ بقبول كل هذه الوجوه حين يكون بحثا اصطلاحيا يستهدف تحديد معنى مصطلح معين لكلمة التأويل في علم التفسير، لأن كل تلك المعاني داخلة في نطاق حاجة المفسر، فيمكنه أن يصطلح على التعبير عن أي واحد منها بكلمة التأويل، ولا حرج عليه في ذلك "[٢٢] ثم ذكر أن معنى التأويل في القرآن الكريم يختلف عن المعاني الاصطلاحية المشار اليها سلفا قال: " ولكن الأمر يختلف عندما يكون البحث عن معنى كلمة (التأويل) عندما ترد في الكتاب والسنة، فإن الخطر يكمن في اتخاذ المعنى المصطلح معنى وحيدا للفظ، وفهم كلمة (التأويل) على أساسه .... ونحن إذا لا حظنا كلمة التأويل وموارد استعمالاتها في القرآن الكريم نجد لها معنى آخر، لا يتفق مع ذلك المعنى الاصطلاحي الذي يجعلها بمعنى التفسير"[٢٣] ثم وافق السيد الطباطبائي في تحديد معنى التأويل في القرآن الكريم قال: " والمعنى الذي يناسب تلك الآيات هو أن يكون المراد بتأويل الشيء هو ما يؤل وينتهي إليه في الخارج والحقيقة "[٢٤]

وسننظر في آيات القرآن الكريم الواردة فيها مفردة التأويل لنتلمس دلالتها وفق سياقاتها القرآنية المختلفة مستعينين في ذلك بدلالة المعجم والاصطلاح .

الدلالة السياقية

وردت مفردة التأويل في القرآن الكريم سبع عشرة مرة توزعت على خمس عشرة آية وسبع

سور[٢٥] ويمكن تصنيف هذه الآيات على النحو التالي[٢٦] :

الصنف الأول: الآيات التي تحدثت عن وجود تأويل للقول وهي :

- ((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))[٢٧].
- ((وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ))[٢٨] .
- ((أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ))[٢٩] .

الصنف الثاني: الآيات التي تحدثت عن وجود تأويل للفعل وهي :

- ((قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً * وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً))[٣٠] .
- ((وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[٣١] .
- ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[٣٢] .

الصنف الثالث: الآيات التي تحدثت عن وجود تأويل للرؤيا وهي :

- ((وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ))[٣٣] .
- ((وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ))[٣٤] .
- ((وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * قَالَ لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ))[٣٥] .
- ((قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلامِ بِعَالِمِينَ * وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ))[٣٦] .
- ((وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً))[٣٧] .
- ((رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ))[٣٨] .

وسنقف عند كل صنف من هذه الأصناف الثلاث لنحدد دلالة التأويل الواردة فيها ضمن سياقاتها المختلفة .

آيات تأويل القول

اختلف المفسرون في بيان معنى التأويل الوارد في سورة آل عمران ((فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))[٣٩] وكما اختلفوا في ما هية هذا

التأويل اختلفوا أيضا بمتعلقه هل هو متعلق بالآيات المتشابهة دون المحكمة؟ أو متعلق بهما معا؟ وهل يعلم تأويل القرآن غير الله سبحانه وتعالى؟ ومن هم الراسخزن في العلم؟

ومن أجل الوقوف على دلالة التأويل في هذه الآية المباركة سنرجئ الحديث عنها حتى نتمكن من فهم معنى التأويل الوارد في الآيات القرآنية الأخرى ومن ثم نقف على دلالته في هذه الآية القرآنية المباركة . من الآيات القرآنية التي وردت فيها مفردة التأويل دالة على تأويل القول هي قوله تعالى: ((وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ))[٤٠] . فسر (تأويله) هنا بتصديق وعده ووعيده أي يوم يظهر صدق ما أخبر به من أمر الآخرة قال قتادة: (تأويله) : ثوابه، ومجاهد: جزاؤه، والسدي: عاقبته، وابن زيد: حقيقته[٤١]، والمراد " هل ينظرون إلا عاقبة الجزاء عليه وما يؤول مغبة أمرهم إليه "[٤٢] إن "الضمير في (تأويله) راجع الى الكتاب ..... معناه هل ينظر هؤلاء الذين يفترون على الله كذبا أو يكذبون بآياته وقد تمت عليهم الحجة بالقرآن النازل عليهم إلا حقيقة الأمر التي كانت هي الباعثة على سوق بياناته وتشريع أحكامه والانذار والتبشير الذي فيه؟ فلو لم ينتظروه لم يتركوا الأخذ بما فيه "[٤٣] .

من ذلك نفهم أن للقرآن الكريم - وما جاء فيه من أحكام وتشريعات وأخبار - حقائق وواقعيات يوم القيامة سيشاهدها كل من آمن به أو كذب بآياته، وهذه الحقائق هي تأويل آيات القرآن الكريم وهي المرجع في سوق بياناته وتشريع أحكامه " فإذا انكشفت حقيقة الأمر يوم القيامة يعترف التاركون له بحقيقة ما جاءت به الرسل من الشرائع التي أوجبوا العمل بها، وأخبروا أن الله سيبعثهم ويجازيهم عليها "[٤٤] .

ففي الآية المباركة اشارة الى من لم يعمل بما جاء في القرآن الكريم أو جحد وأنكر آياته فهؤلاء جميعا ينتظرون حقيقة ما أخبر به القرآن الكريم وهي حقيقة سيشاهدونها لا محالة[٤٥] .

وكذلك معنى التأويل في سورة يونس ((أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ))[٤٦] .

فالآية المباركة ليست ببعيدة عن الآية السابقة فكلاهما تتحدثان عمن كذب وجحد بآيات القرآن الكريم وهو تكذيب ناتج عن عدم ادراكهم لحقيقة القرآن وما يؤول إليه في يوم القيامة من صدق المصدقين به، وكذب المكذبين بآياته وإذا كان المكذبون بآيات القرآن الكريم لا يدركون حقيقة أمر تكذيبهم كون هذه الحقيقة لم تقع بعد بلحاظ قوله عزّ وجل : ((وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)) فإن القرآن أخبرهم بحقيقة من كذب من السابقين قبلهم وبيان سوء عاقبتهم ((كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ))[٤٧] .

وقد فسر التأويل في هذه الآية كما فسر في سابقتها وهو ما يؤول إليه الأمر من ظهور صدقه ووقوع ما أخبر به، ولما كانت عاقبة المكذبين قبلهم الهلاك كان تأويله أن تكون عاقبتهم كعاقبة من قبلهم[٤٨] قال الطبرسي: " أي لم يأتهم بعد حقيقة ما وعد في الكتاب مما يؤول إليه أمرهم من العقوبة "[٤٩] وقال الرازي: " في هذه الآية اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الأسرار"[٥٠] وقال الطباطبائي: " الآية تبين وجه الحقيقة في عدم إيمانهم به وقولهم إنه إفتراء وهو أنه كذبوا من القرآن بما لم يحيطوا بعلمه ففيه معارف حقيقية من قبيل العلوم الواقعية لا يسعها علمهم ولم يأتهم تأويله بعد أي تأويل ذلك الذي كذبوا به حتى يضطرهم الى تصديقه.... فمحصل المعنى أن هؤلاء المشركين الرامين للقرآن بأنه افتراء مثل المشركين والكفار في الأمم السابقة استقبلتهم من الدعوة الدينية بمعارفها واحكامها أمور لم يحيطوا بها علما حتى يوقنوا بها ويصدقوا، فحملهم الجهل على التكذيب بها ولما يأتهم اليوم الذي يظهر لهم فيه تأويلها وحقيقة أمرها ظهورا يضطرهم الى الإيقان والتصديق بها وهو يوم القيامة الذي يكشف لهم فيه الغطاء عن وجه الحقائق بواقعياتها فهؤلاء كذبوا وظلموا كما كذب الذين من قبلهم وظلموا فانظر كيف كان عاقبة أولئك الظالمين حتى تحدس بما سيصيب هؤلاء "[٥١] .

فتبين من ذلك أن تأويل القرآن الكريم هي حقيقته الواقعية التي يرجع إليها وهذه الحقيقة تشمل عموم القرآن الكريم محكمه ومتشابهه ففي الآيتين القرآنيتين ذم لمن يكذب بالقرآن ويدعي أنه مفترى ولم يتخصص هذا التكذيب في الآيات المتشابهة فقط بل هو تكذيب لجميع ما ورد في القرآن الكريم ومن ثم تثبت أن له تأويلا لم يقع بعد ومحل وقوعه هو يوم القيامة وعلى هذا لا يمكن حمل التأويل ههنا على أنه تفسير القرآن أو المعنى المخالف لظاهر اللفظ، فإن من كذب بالقرآن الكريم كان يدرك تفسير معانيه ويفهمه من حيث الألفاظ ولكنه كان يجهل صوره الحقيقية وعناوينه

الواقعية وهذا في صريح الآية ((بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ)) .

إن رجوع القرآن الى حقيقته وإن كان رجوعا فإنه رجوع بمعنى خاص من قبيل رجوع المثل الى الممثل فإن مشاهدة حقائق وواقعيات القرآن في يوم القيامة هي غير مشاهدتها في الحياة الدنيا كما أن مشاهدة الرؤيا في عالم المنام هي غير مشاهدتها في عالم اليقضة فمشاهدة حقائق ما أخبر به القرآن الكريم هي ليست من قبيل المشاهدة الحسية التي نعهدها في الدنيا ومن مصاديق ذلك قول الله تعالى: ((لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ))[٥٢] فالآية المباركة تدل على أن مشاهدة ما أخبر به الكتاب في يوم القيامة هو غير المشاهدة الحسية التي نعهدها في الدنيا ومعنى ذلك " إن رجوع أخبار الكتاب والنبوة الى مضامينها الظاهرة يوم القيامة ليس من قبيل رجوع الأخبار عن الأمور المستقبلية التي تتحقق مضامينها في المستقبل "[٥٣].

وعلى وفق هذا المعنى لمفردة التأويل - وهو الحقيقة الواقعية في الخارج - يمكننا فهم معناها في سورة آل عمران فإن المراد من التأويل في قوله تعالى: ((وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ))[٥٤] إما أن يكون تأويل القرآن برجوع ضمير (تأويله) الى الكتاب فلا يستقيم قوله: ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)) فإن كثيرا من تأويل القرآن هو تأويلات القصص بل الأحكام أيضا وآيات الأخلاق مما يمكن أن يعلمه غيره تعالى وغير الراسخين في العلم من الناس حتى الزائغون قلبا، فإن الحوادث التي تدل عليها آيات القصص يتساوى في إدراكها جميع الناس من غير أن يحرم عنه بعضهم وإن كان المراد بالتأويل فيه تأويل المتشابه فقط استقام الحصر في قوله: ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)) وأفاد أن غيره تعالى وغير الراسخين في العلم مثلا لا ينبغي لهم تأويل المتشابه، وهو يؤدي الى الفتنة واضلال الناس، لكن لا وجه لحصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات والقيامة، فإن الفتنة والضلال كما يوجد في تأويلها يوجد في تأويل غيرها من آيات الأحكام والقصص وغيرهما "[٥٥] .

فهؤلاء الذين في قلوبهم زيغ يتناولون الآيات المتشابهة - وهي التي يصعب على عامة الناس فهمها - بدعوى تأويلها وذلك بادعائهم حقائقها وصورها الواقعية وهم بذلك يريدون اضلال الناس وفتنتهم فهم لا يمتلكون القدرة على ادراك هذه الحقائق فلا يعلم التأويل إلا الله أو إلا الله والراسخون في العلم وأهل الزيغ ليس من الراسخين في العلم من هنا كان إتباعهم للآيات المتشابهة مذموم وذلك نتيجة قصدهم الفتنة وإضلال الناس[٥٦] قال الفخر الرازي: " وأعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم؟ وإن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون؟ قال القاضي: هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين أحدهما: أن يحملوه على غير الحق: وهو المراد من قوله: ((ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ)) والثاني: أن يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيع: وهو المراد من قوله:((وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)) ثم يبين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال: ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ))"[٥٧] .

نتبين من ذلك أن للقرآن الكريم تأويلا لا يقتصر على آياته المتشابهة بل يشمل المحكم والمتشابه على حدَ سواء ولا سبيل الى ادراك هذا التأويل عن طريق فهم معانيه وبيان ألفاظه فتأويل القرآن غير تفسيره ومعرفتنا بمعاني ألفاظه لا توصلنا الى بيان حقائقه والنتائج المترتبة على العمل به .

آيات تأويل الفعل

من هذه الآيات ما ورد في سورة الكهف من قصة نبي الله موسى مع الخضر (عليهما السلام) حينما صدرت من الخضر (عليه السلام) أفعال ذات صور وعناوين في مواد ثلاث لم يتمكن نبي الله موسى (عليه السلام) من معرفة أسبابها وغاياتها الحقيقية فهو لم يدرك تلك الصور والعناوين بل تلقى بدلها صور وعناوين أخرى أوجبت اعتراضه بها عليه، مما دفع الخضر (عليه السلام) أن يبين تلك الصور والعناوين والغايات من وراء أفعاله هذه وذلك في قوله عزَ وجل: ((قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً))[٥٨].

فالموارد الثلاث هي قوله تعالى: ((فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ....))[٥٩] وقوله: ((فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاماً فَقَتَلَهُ ....))[٦٠] وقوله: ((فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ ....))[٦١] وما تلقاه موسى (عليه السلام) من صور هذه الأفعال وعناوينها وغاياتها قوله: ((قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً))[٦٢] وقوله: ((قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً))[٦٣] وقوله: ((قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً))[٦٤] .

أما الصور والعناوين التي أرادها الخضر مما قام به من أفعال والتي أخبر بها موسى (عليه السلام) وعدها تأويلا لأفعاله فهي قوله: ((أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ

أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً))[٦٥] .

ثم جعل ما ذكره من صور وعناوين هو تأويل أفعاله التي قام بها وذلك في قوله : ((ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً))[٦٦] ثم أجاب على جميع ما اعترض عليه موسى (عليه السلام) - من أفعاله التي لم يعرف صورها وعناوينها الحقيقية - جملةً بقوله: ((وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي))[٦٧] أي إن جميع ما قام به الخضر (عليه السلام) هو بعلم من الله سبحانه وتعالى ولولا هذا العلم لما تمكن الخضر (عليه السلام) من القيام بهذه الأفعال ولا استطاع تأويلها وقد جاء ذلك في القرآن الكريم حكاية عن قول نبي الله موسى للخضر (عليهما السلام) وذلك في قوله: ((قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً))[٦٨] .

نلحظ أن التأويل في هذه الآيات لم يكن متعلقا بالمعاني المرادة من اللفظ بقدر ما هو حقيقة خارجية لأمر عيني فتأويل الفعل ههنا هو بيان مصلحته وغايته الحقيقية " فالذي أريد من التأويل في هذه الآية كما ترى هو رجوع الشيء الى صورته وعنوانه نظير رجوع الضرب الى التأديب ورجوع الفصد الى العلاج، لا نظير رجوع قولنا: جاء زيد الى مجيء زيد في الخارج"[٦٩] "ففي قوله تعالى: ((ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً)) إشارة منه الى أن الذي ذكره للوقائع الثلاث وأعماله فيها هو السبب الحقيقي لها لا ما حسبه موسى من العناوين المترائية من أعماله كالتسبب الى هلاك الناس في خرق السفينة والقتل من غير سبب موجب في قتل الغلام وسوء تدبير المعاش في إقامة الجدار "[٧٠] .

فتأويل هذه الأفعال الثلاثة يختلف عن تفسيرها ولو أردنا التفسير لتدبرنا في معاني الألفاظ الواردة في هذه الآيات مثل (خرقها، استطعما أهلها، ينقض، أقامه) ولو تمكنا من الوقوف على مداليلها اللغوية وكشفنا ما غمض وأبهم من بعض مفرداتها لما تمكنا من الوقوف على الغاية التي آرادها الخضر (عليه السلام) من أفعاله هذه فمعرفة معاني الألفاظ لا توصلنا الى معرفة الغاية الحقيقية الخارجية منها فنحن ندرك أن نبي الله موسى (عليه السلام) كان يفهم معاني هذه الأفعال التي قام بها الخضر (عليه السلام) لكنه في الوقت نفسه لم يتمكن من الوقوف على الصور والعناوين والحقائق التي آرادها الخضر (عليه السلام) ولو لم ينبئنا الخضر (عليه السلام) عن حقيقة ما أراده من وراء هذه الأفعال لما توصل إلى معرفتها الكثير من المفسرين والباحثين حتى اليوم .

وقد أشار الفخر الرازي في تفسيره الى أن معنى التأويل في هذه الآية هو الحكمة من وراء هذه الأفعال فقال في قوله تعالى: ((سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً)) " أي سأخبرك بحكمة هذه المسائل الثلاثة وأصل التأويل راجع الى قولهم آل الأمر الى كذا أي صار إليه، فإذا قيل: ما تأويله فالمعنى ما مصيره "[٧١] .

ونحن نعلم أن بيان معنى الألفاظ الدالة على الفعل لا توصلنا الى معرفة الحكمة من هذا الفعل فتبين أن التأويل لا يتعلق بالمعاني المرادة من الألفاظ بقدر ما هو الصورة الحقيقية الواقعة في الخارج ولا علاقة لفهم الألفاظ في ادراك هذه الصورة الخارجية فالتأويل ههنا يكون من الأمور العينية لا كما قيل بأن التأويل في هذه الآية بمعنى التفسير كما ذكره الطبرسي في تفسير هذه الآية ((سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً)) قال: " أي بتفسير الأشياء التي لم تستطع على الامساك بها من السؤال عنها صبرا "[٧٢] وما ذكره الرازي في تفسير هذه الآية من " إنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى "[٧٣] .

ومن سورة الكهف ننتقل الى سورة النساء لنقف على تأويل الفعل فيها قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[٧٤].

تشتمل الآية المباركة على وجوب رجوع المؤمنين الى الله عزَ وجل ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) عند حدوث التنازع فيما بينهم وفي رجوعه هذا الخير وحسن العاقبة " فالآية تدل على وجوب الرد في نفس الأحكام الدينية التي ليس لأحد أن يحكم فيها بإنفاذ أو نسخ إلا الله ورسوله، والآية كالصريح في أنه ليس لأحد أن يتصرف في حكم ديني شرعه الله ورسوله وألوا الأمر ومن دونهم في ذلك سواء "[٧٥] .

وقد فسر التأويل في هذه الآية بمعنى العاقبة أو الجزاء[٧٦] قال الطبرسي: " أي أحمد عاقبة عن قتادة والسدي وابن زيد، قالوا: لأن التأويل من آل يؤول إذا رجع، والمآل المرجع والعاقبة، سمي تأويلا لأنه مآل الأمر، وقيل معناه أحسن الجزاء

عن مجاهد، وقيل خير لكم في الدنيا وأحسن عاقبة في الآخرة "[٧٧] .

نفهم من ذلك إن الرجوع الى الله عزّ وجل والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) عند حدوث التنازع يترتب عليه أثر ونتيجة وهو حسن العاقبة سواء أكان ذلك في الحياة الدنيا أم في الحياة الآخرة، ففي فعل الرجوع الى الله والرسول في حال التنازع صورة وعنوان خارجي يلمسه المؤمن ويجني ثماره، فمن قام بهذا الفعل يرى تلك النتيجة - حسن العاقبة - وبالعكس، فتأويل فعل الرجوع أو الرد هو الصورة الحقيقية الواقعية التي سيراها المؤمن في الخارج جزاء فعله هذا، ولا يمكن حمل التأويل ههنا على معنى التفسير أو صرف الكلام عن ظاهره؛ لأن الكلام في التنازع وحسن عاقبته ردّه الى الله ورسوله .

وقد ذهب الى هذا المعنى السيد الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ((ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)) قال: " أي الرد عند التنازع أو اطاعة الله ورسوله وأولي الأمر، والتأويل هو المصلحة الواقعية التي تنشأ منها الحكم ثم تترتب على العمل "[٧٨] .

وكذا الأمر في سورة الاسراء في قوله تعالى : ((وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[٧٩] .

فقد فسر التأويل في هذه الآية بالعاقبة[٨٠] قال الفخر الرازي: " التأويل ما يؤول إليه الأمر كما قال في موضع آخر ((خير مردا))[٨١] ((خير عقبا))[٨٢] ((خير أملا))[٨٣] وإنما حكم الله تعالى بأن عاقبة هذا الأمر أحسن العواقب لأنه في الدنيا إذا اشتهر بالإحتراز عن التطفيف "[٨٤].

إن لإيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم صورة وعنوان حقيقي يراه من يقوم بهذا الفعل لا من يفهمه وقد حاول المفسرون تلمس الخير والعاقبة الحسنة المترتبة من إيفاء الكيل أو بعبارة أخرى توضيح الصورة الحقيقية لهذا الفعل قال الطباطبائي: " وكون إيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم خيرا لما فيه من الاتقاء من استراق أموال الناس واختلاسها من حيث لا يشعرون وجلب وثوقهم، وكونهما أحسن تأويلا لما فيهما من رعاية الرشد والاستقامة في تقدير الناس معيشتهم فإن معايشهم تقوم في التمتع بأمتعة الحياة على أصلين اكتساب الأمتعة الصالحة للتمتع، والمبادلة على الزائد على قدر حاجاتهم فهم يقدرون معيشتهم على قدر ما يسعهم أن يبذلوه من المال عينا أو قيمة، وعلى قدر ما يحتاجون إليه من الأمتعة المشتراة فإذا خسروا بالتطفيف ونقص الكيل والوزن فقد اختلت عليهم الحياة من الجهتين جميعا، وارتفع الأمن العام من بينهم، وأما إذا أقيم الوزن بالقسط فقد أطل عليهم الرشد واستقامت اوضاعهم الاقتصادية باصابة الصواب فيما قدروا عليه معيشتهم واجتلب وثوقهم الى أهل السوق واستقرّ بينهم الأمن العام "[٨٥] .

من هنا نرى إن تأويل هذا الفعل - إيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم - هو الحكمة المترتبة عليه والصورة الحقيقية الناتجة عن القيام به سواء بالفعل أو الترك .

فهذه الأفعال التي ذكرها القرآن الكريم والمشتملة على تأويل هي أفعال مفهومة من حيث المعنى مجهولة من حيث الغاية والحكمة والقصد فلم يتعلق تأويلها بمعانيها .

آيات تأويل الرؤيا

وردت هذه الآيات جميعها في سورة يوسف وجاءت مرة بصيغة الأحلام وأخرى بصيغة الرؤيا وثالثة بصيغة الأحاديث وسنتعرض لها ومن ثم الى تأويلاتها وهي أربع :

* ((إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ))[٨٦].

* ((قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً))[٨٧] .

* ((قَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ))[٨٨] .

* ((وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ))[٨٩] .

وأما تأويلاتها التي أنبأهم بها يوسف (عليه السلام) فهي :

- ((وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً ....))[٩٠] .
- ((أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً))[٩١] .
- ((وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ ....))[٩٢] .
- ((قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ

يَـأْكُلْنَ مَـا قَـدَّمْتُمْ لَهُـنَّ إِلَّا قَلِـيلاً مِمَّـا تُحْصِنُونَ))[٩٣] .

نلحظ أن لكل رؤية من هذه الرؤى صورة وعنوان وحقيقة تمكن نبي الله يوسف (عليه السلام) من الوقوف عليها والدليل على ذلك إن هذه الحقائق والواقعيات حدثت فعلا وشاهدها أصحاب الرؤيا، وقد عبر القرآن عن هذه الصور والحقائق بأنها (تأويل) وأن هذا التأويل هو مما علمه الله سبحانه وتعالى ليوسف (عليه السلام) قال تعالى: ((وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ))[٩٤] وقوله حكاية عن يوسف: ((رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ))[٩٥] وقوله: ((ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي))[٩٦] .

فتأويل هذه الأحاديث والأحلام او الرؤى هو بعلم من الله سبحانه وتعالى منح الى يوسف (عليه السلام) ولولا علم الله عزَ وجل له لما تمكن من معرفة تأويلات هذه الرؤى أو الأحلام .

وقد أشار الطوسي الى أن هذه التأويلات التي قام بها نبي الله يوسف (عليه السلام) هي بوحي من الله عز وجل قال في تفسير قوله: (نبئنا بتأويله) " روي أن صاحب الصلب قال ما رأيت شيئا فقال له قضي الأمر الذي فيه تستفتيان، وهذا يدل على أنه كان ذلك بوحي من الله "[٩٧]

إن تأويل الأحاديث أو الأحلام هو الأمر الوجودي الخارجي الذي تدل عليه وهو فعل لا قول كما هو صريح في قوله تعالى: ((قَالَ لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا))[٩٨] فاخباره بالتأويل هو إخباره بالأمر الذي سيقع في المآل[٩٩] وفي قوله: ((هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً))[١٠٠] أي هذا الذي وقع من سجود أبويه وأخوته الأحد عشر له هو الأمر الواقعي الذي آلت إليه رؤياه المذكورة في أول السورة بقوله تعالى: ((إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ))[١٠١] فواقع هذه الرؤيا وحقيقتها هو ما حكاه يوسف من سجود أبويه واخوته[١٠٢] .

فتبين من هذه الآيات إن لفظ التأويل لم يرد فيها إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقا لرؤيا غامضة يقصد بها شيء في المستقبل ولا يمكن حمل التأويل ههنا على أنه بمعنى التفسير أو المعنى المخالف لظاهر اللفظ، فقد تبين إن التأويل في هذه الآيات " هو ما ينتهي إليه الرؤيا من الأمر الذي تتعقبه وهو الحقيقة التي تمثل لصاحب الرؤيا في رؤياه بصورة من الصور المناسبة لمداركه ومشاعره كما تمثل سجود أبوي يوسف واخوته الأحد عشر في صورة أحد عشر كوكبا والشمس والقمر وخرورها أمامه ساجدة له "[١٠٣] .

لقد استعملت مفردة التأويل في جميع الآيات الواردة في قصة يوسف (عليه السلام) فيما ترجع اليه الرؤيا من الحوادث وهو الذي يراه النائم كقوله ((نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ)) أي ما يراه في المنام وقوله حكاية عن ملأ الملك : ((وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلامِ بِعَالِمِينَ)) وقوله حكاية عن الذي نجا من الفتيين: ((أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ)) وقوله حكاية لخطاب يوسف لأبيه: ((يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً)) .

فدلالة مفردة التأويل في هذه الموارد تحمل في معناها الرجوع ـ وهو المعنى اللغوي ـ فما رآه يوسف من رؤيا يرجع الى سجود أبويه واخوته له، وما رآه الفتيان في السجن يرجع الى ما أنبأهم به يوسف (عليه السلام) وهو سقيان الأول لربه خمرا وصلب الثاني، وما رآه الملك من رؤياه الى ما أخبر به يوسف (عليه السلام) الملأ، وعى الرغم من دلالة مفردة التأويل في هذه الموارد على معنى الرجوع إلا أنه رجوع بنحو خاص كرجوع المثال الى الممثل قال السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآيات: " فقد استعمل التأويل في جميع هذه الموارد من قصة يوسف (عليه السلام) فيما يرجع إليه الرؤيا من الحوادث، وهو الذي كان يراه النائم فيما يناسبه من الصورة والمثال، فنسبة التأويل الى ذي التأويل نسبة المعنى الى صورته التي يظهر بها، والحقيقة المتمثلة الى مثالها الذي تتمثل به "[١٠٤] .

ومن النظر في جميع الآيات القرآنية الواردة فيها مفردة التأويل تبين أنها لم ترد في القرآن الكريم إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقا لخبر أو لرؤيا أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل فينبغي أن تفسر مفردة التأويل في سورة (آل عمران) بذلك ولا يمكن أن يحمل التأويل فيها على المعنى الذي اصطلح عليه قدامى المفسرين وذلك بجعلها بمعنى التفسير أو المعنى المخالف لظاهر اللفظ ،فقد تبين أن تأويل آيات القرآن الكريم لم يكن من قبيل المعاني المدلول عليها بالألفاظ [١٠٥].

نخلص من ذلك كله الى " أن التأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي سيتضمنها الشيء ويؤول إليها ويبتني عليها كتأويل الرؤيا وهي تعبيرها، وتأويل الحكم وهو ملاكه، وتأويل الفعل وهو مصلحته وغايته الحقيقية، وتأويل الواقعة وهو علتها الواقعية وهكذا "[١٠٦] .

فبعد أن اتضح أن وراء ما نقراه ونعقله من القرآن أمرا " هو بمنزلة الروح من الجسد، والمتمثل من المثال .... وهو الذي تعتمد وتتكي عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرقة المقطعة ولا المعاني المدلول عليها بها "[١٠٧] يتبين أن هذا هو "التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه "[١٠٨] .

فقد ذكر السيد الطباطبائي أن نسبة التأويل الى المعارف والمقاصد المبينة نسبة الممثل الى المثال، وأن جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل عند الله، قال: " إن الآيات تدل على أن تأويل الآية أمر خارجي نسبته الى مدلول الآية نسبة الممثل الى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولا للآية بما لها من دلالة، لكنه محكي لها محفوظ فيها نوعا من الحكاية والحفظ نظير قولك: (في الصيف ضيعت اللبن) لمن أراد أمرا قد فوت أسبابه من قبل، فإن مفهوم المدلول عليه بلفظ المثل وهو تضييع المرأة اللبن في الصيف لا ينطبق منه شيء على المورد، وهو مع ذلك ممثل لحال المخاطب حافظ له صوره في الذهن بصورة مضمنة في الصورة التي يعطيها الكلام بمدلوله.

كذلك أمر التأويل، فالحقيقة الخارجية التي توجب تشريع حكم من الأحكام أو بيان معرفة من المعارف الإلهية أو وقوع حادثة هي مضمون قصة من القصص القرآنية، وإن لم يكن أمرا يدل عليه بالمطابقة نفس الأمر والنهي أو البيان أو الواقعة الكذائية، إلا أن الحكم أو البيان أو الحادثة لما كان كل منها ينتشي ويظهر بها فهو أثرها الحاكي لها بنحو من الحكاية والاشارة .... فقد تبين أن تأويل القرآن حقائق خارجية تستند إليه آيات القرآن في معارفها وشرائعها وسائر ما بينته بحيث لو فرض تغير شيء من تلك الحقائق انقلبت ما في الآيات من مضامين "[١٠٩] .

الخاتمة

بعد أن استعرضنا هذا البحث يمكننا أن نخلص الى النتائج التالية :

١- إن دلالة التأويل ضمن سياقها القرآني تحمل معنى الرجوع والمآل والمصير التي وردت في المعاجم العربية .
٢- إن دلالة التأويل وإن حملت معنى الرجوع إلا أنه رجوع بنحو خاص فأخبار القرآن الماضية والمستقبلية وقصص القرآن، وأحكامه وتشريعاته، لا ترجع الى نفس المخبر عنه في الماضي أو تحققها في المستقبل على وفق صورتها الأولى بل ترجع الى صور وعناوين أخرى تحاكي الصورة الأولى كنسبة تحقق الرؤيا الى الرؤيا ونسبة المثال الى الممثل .
٣- إن التأويل في القرآن الكريم لا يتعلق بالمعاني المرادة بالألفاظ بقدر ما يمثل الصورة الواقعية في الخارج ولا علاقة لفهم الألفاظ في ادراك هذه الصورة الحقيقية فتفسير القرآن وبيان معانيه شيء وادراك تأويله شيء آخر .
٤- إن التأويل في القرآن الكريم لا ينحصر في الآيات المتشابهة بل يشمل عموم القرآن الكريم في محكم آياته ومتشابهها .
٥- إن كل من قام بالتأويل في القرآن الكريم كان لديه علم من الله سبحانه وتعالى يؤهله لهذا العمل كنبي الله يوسف (عليه السلام) في تأويل الرؤيا والخضر (عليه السلام) في تأويل أفعاله، ومن لم يمتلك هذا العلم كان تأويله مذموما كأهل الزيغ في سورة (آل عمران) ولذلك فإن تأويل القرآن لا يعرفه إلا الله والذين وهبهم علم تأويله .
٦- إن المعنى الاصطلاحي لمفهوم التأويل في القرآن الكريم هو الحقيقة التي يتضمنها الشيء ويؤول إليها ويبتني عليها .

الهوامش والإحالات

(١) الأعراف : ٥٣ .
(٢) معجم مقاييس اللغة : ١ / ١٥٨ ـ ١٦٢ مادة (أول) .
(٣) مجمل اللغة : ١ / ١٠٧ .
(٤) مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ٤٠ مادة (أول) .
(٥) أساس البلاغة : ١ / ٣٩ .
(٦) لسان العرب : ١ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥ مادة (أول) .
(٧) التعريفات : ٥٤ .
(٨) القاموس المحيط : ٣ / ٤٥٢ .
(٩) تاج العروس : ٧ / ٣١٥ ، وينظر : مختار الصحاح : ٣٣ .
(١٠) ينظر: التفسير والمفسرون: ١/ ١٧.
(١١) ينظر: أصول الفقه تاريخه ورجاله: ١٣٠ .
(١٢) ينظر: أصول التفكير النحوي: ٣٦٢ .
(١٣) الأنعام : ٩٥ .
(١٤) ينظر : تاج العروس : ٧ / ٣١٥ ، وينظر : التفسير الكبير للفخر الرازي : ٣ / ١٤٠، ١٤٥، وينظر : الميزان في تفسير

القرآن : ٣ / ٥٣، وينظر : علوم القرآن للسيد رياض الحكيم : ١٥١ .
(١٥) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٥/١، وينظر: علوم القرآن: للسيد الحكيم: ٢٦٢ .
(١٦) التفسير الكبير: ابن تيمية: ٢/ ١٠٨ .
(١٧) سورة ص : ٢٩ .
(١٨) الميزان في تفسير القرآن : ٥٤ .
(١٩) النساء : ٨٢ .
(٢٠) الميزان في تفسير القرآن : ٥٥ .
(٢١) نفسه : ٥٧ .
(٢٢) علوم القرآن: السيد الحكيم: ٢٦٣ .
(٢٣) نفسه: ٢٦٣ .
(٢٤) نفسه: ٢٦٣ .
(٢٥) ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٢٥ ، أول .
(٢٦) أصول التفسير والتأويل: كمال الحيدري: ٢١٥ .
(٢٧) آل عمران : ٧ .
(٢٨) الأعراف : ٥٢، ٥٣ .
(٢٩) يونس : ٣٨، ٣٩ .
(٣٠) الكهف : ٧٨ ـ ٨٢ .
(٣١) الاسراء : ٣٥ .
(٣٢) النساء : ٥٩ .
(٣٣) يوسف : ٦ .
(٣٤) يوسف : ٢١ .
(٣٥) يوسف : ٣٦، ٣٧ .
(٣٦) يوسف : ٤٤، ٤٥ .
(٣٧) يوسف : ١٠٠ .
(٣٨) يوسف : ١٠١ .
(٣٩) آل عمران : ٧ .
(٤٠) الأعراف : ٥٢،٥٣ .
(٤١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: للطبري: ٨/ ٢٦٥، وينظر: التبيان في تفسير القرآن: للطوسي: ٤/ ٤٢٠، وينظر: الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي: ٤/ ١٥٥، وينظر: تفسير الصافي: للفيض الكاشاني: ٢/ ٢٠٣،وينظر: تفسير المنار : ٣ / ١٥١ .
(٤٢) مجمع البيان في تفسير القرآن : ٤ / ٢٤٩، وينظر : التفسير الكبير للفخر الرازي : ٥ / ٢٥٤ .
(٤٣) الميزان في تفسير القرآن : ٨ / ١٣٧ .
(٤٤) نفسه : ٨ / ١٣٨ .
(٤٥) ينظر : التفسير الكبير للفخر الرازي : ٥ / ٢٥٤ .
(٤٦) يونس : ٣٨، ٣٩ .
(٤٧) يونس : ٣٩ .
(٤٨) ينظر: جامع البيان: ١١/ ١٥٥، وينظر: التبيان: ٥/ ٣٧٩ــ ٣٨٠، وينظر: تفسير الصافي: ٢/ ٤٠٢.
(٤٩) مجمع البيان في تفسير القرآن : ٥ / ١٧٣ .
(٥٠) التفسير الكبير : ٦ / ٢٥٦ .
(٥١) الميزان في تفسير القرآن : ١٠ / ٦٣ .
(٥٢) سورة ق : ٢٢ .
(٥٣) الميزان في تفسير القرآن : ٣ / ٣١ .
(٥٤) آل عمران : ٧ .
(٥٥) الميزان في تفسير القرآن : ٣ / ٥٦ .
(٥٦) ينظر: جامع البيان: ٣/ ٢٤٠ـ٢٤٧، وينظر: التبيان: ٢/ ٣٩٩، وينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ١١٥، وينظر: تفسير الصافي: ١/ ٣١٨.
(٥٧) التفسير الكبير : ٣ / ١٤٥ .
(٥٨) الكهف : ٧٨ .
(٥٩) الكهف : ٧١ .
(٦٠) الكهف : ٧٤ .
(٦١) الكهف : ٧٧ .
(٦٢) الكهف : ٧١ .
(٦٣) الكهف : ٧٤ .
(٦٤) الكهف : ٧٧ .
(٦٥) الكهف ك ٧٩ ـ ٨٢ .
(٦٦) الكهف : ٨٢ .
(٦٧) الكهف : ٨٢ .
(٦٨) الكهف : ٦٦ .
(٦٩) الميزان في تفسير القرآن : ٣ / ٢٩ .
(٧٠) نفسه : ١٣ / ٣٤٥ .
(٧١) التفسير الكبير : ٧ / ٤٨٩ .
(٧٢) مجمع البيان في تفسير القرآن : ٦ / ٣٥١ .
(٧٣) التفسير الكبير : ٣ / ١٤٥ .
(٧٤) النساء : ٥٩ .
(٧٥) الميزان في تفسير القرآن : ٤ / ٤١٢ .
(٧٦) ينظر: جامع البيان: ٥/ ٢١٠، وينظر: التبيان: ٣/ ٢٣٧ .
(٧٧) مجمع البيان في تفسير القرآن : ٣ / ١١١، وينظر : التفسير الكبير : ٤ / ١١٩ .
(٧٨) الميزان في تفسير القرآن : ٤ / ٤١٢ .
(٧٩) الإسراء : ٣٥ .
(٨٠) ينظر: تفسير الصافي: ٣/ ١٩٢ .
(٨١) مريم : ١٩
(٨٢) الكهف : ٤٤
(٨٣) الكهف : ٤٦
(٨٤) التفسير الكبير : ٧ / ٣٣٨ .
(٨٥) الميزان في تفسير القرآن : ١٣ / ٩٠ .
(٨٦) يوسف : ٤ .
(٨٧) يوسف : ٣٦ .
(٨٨) يوسف : ٣٦ .
(٨٩) يوسف : ٤٣ .
(٩٠) يوسف : ١٠٠ .

(٩١) يوسف : ٤١ .
(٩٢) يوسف : ٤٤ .
(٩٣) يوسف : ٤٨ .
(٩٤) يوسف : ٦ .
(٩٥) يوسف : ١٠١ .
(٩٦) يوسف : ٣٧ .
(٩٧) التبيان في تفسير القرآن: ٦/ ١٤٣ .
(٩٨) يوسف : ٣٧ .
(٩٩) ينظر : مجمع البيان في تفسير القرآن : ٥ / ٣٥٩، وينظر : الميزان في تفسير القرآن : ١١ / ١٧٥ .
(١٠٠) يوسف : ١٠٠ .
(١٠١) يوسف : ٤ .
(١٠٢) ينظر : التفسير الكبير : ٦ / ٥١٠ .
(١٠٣) الميزان في تفسير القرآن : ١١ / ٨٢ .
(١٠٤) نفسه : ٣ / ٣٠ .
(١٠٥) ينظر: علوم القرآن: للسيد الحكيم: ٢٦٣
(١٠٦) نفسه : ١٣ / ٣٤٥ .
(١٠٧) نفسه : ٣ / ٦٣ .
(١٠٨) نفسه : ٣ / ٦٣ .
(١٠٩) نفسه : ٣ / ٦٠ ـ ٦٢ .

المصادر

- القرآن الكريم .
- أساس البلاغة: تأليف: أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) تحقيق: محمد باسل عيون أبو السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م .

http://thiqaruni.org/arabic/54.pdf

http://thiqaruni.org/arabic/38.pdf

http://thiqaruni.org/arabic/18.pdf

- أصول التفسير والتأويل: تأليف: السيد كمال الحيدري، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م .

أصول التفكير النحوي: تاليف: الدكتور علي أبو المكارم، مطابع دار القلم، بيروت، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م . http://thiqaruni.org/arabic/٩٢.pdf

- أصول الفقه تاريخه ورجاله: تأليف: الدكتور محمد اسماعيل، دار المريخ، الرياض، ١٩٨١م .
- تاج العروس من جواهر القاموس: تأليف: الإمام اللغوي محب الدين أبي الفيض السيد محمد المرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) دار صادر، بيروت، (د. ت) .
- التبيان في تفسير القرآن: تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط١، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٩هـ .

التعريفات: تأليف: السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (ت ٨١٦ هـ) وضع فهارسه وحواشيه: محمد باسل عيون السود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf

- تفسير الصافي: تأليف: فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، تحقيق: الشيخ حبيب الأعلمي، ط٢، مؤسسة الهادي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ .
- تفسير القرآن العظيم: تأليف: أبي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، مطبعة دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ .
- تفسير القرآن العظيم، المعروف بتفسير المنار: تأليف: الشيخ محمد رشيد رضا،(مجموعة الدروس التي أخذها عن أستاذه الشيخ محمد عبده) تعليق وتصحيح: سمير مصطفى رباب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ .
- التفسير الكبير، المعروف بـ (مفاتيح الغيب): تأليف: الإمام الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م .
- التفسير الكبير: تأليف: الامام تقي الدين بن تيمية، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ .
- التفسير والمفسرون: تأليف: محمد حسين الذهبي، ط١، دار القلم، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٧٨م .
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، ضبط وتوثيق وتخريج:

صدقي جميل العطار، مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ .

- الجامع لأحكام القرآن: تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ .
- علوم القرآن: تأليف: آية الله السيد محمد باقر الحكيم، ط١، مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الاسلامي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م .
- علوم القرآن ودروس منهجية: تأليف: السيد رياض الحكيم، ط٢، دار الهلال، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .
- القاموس المحيط: تأليف: الإمام مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي (ت ٨١٧ هـ) ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- لسان العرب: تأليف: الإمام العلامة بن منظور (ت ٦٣٠هـ) ط٣، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .
- مجمع البيان في تفسير القرآن: تأليف: الإمام السعيد أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- مجمل اللغة: تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي (ت ٣٩٥ هـ) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٠٨٦م .
- مختار الصحاح: تأليف: محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت ٦٠٦هـ) دار الكتاب العربي، (د . ت) .
- مفردات ألفاظ القرآن الكريم: تأليف: العلامة الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ هـ) تحقيق: صفوان عدنان داوودي،ط٤، دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ -
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، آوند دانش للطباعة والنشر، طهران، (د . ت) .
- معجم مقاييس اللغة: تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- الميزان في تفسير القرآن: تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢هـ)، ط١، مؤسسة المجتبى للمطبوعات، إيران - قم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .

اسم المصدر

دراسة في المعايير الشكلية والموضوعية في التفريق بينه وبين المصدر

د. حيدر مصطفى هجر/ كلية الاداب –جامعة ذي قار
thiqaruni.org

د. حبيب مشخول/مديرية تربية ذي قار

لا يختلف الباحثون والمتخصصون في دراسة تاريخ العربية في ان الاساس الذي دفع علماء العربية للخوض في تأسيس علومها وتقعيد قواعدها كان هو حفظ النص القراني وفهمه وادارك ابعاده الاعجازية والجمالية – بمعنى اخر ان الثقافة العربية بنيت على اسٍ عقائدي وهذا الامر اكسبها اهمية خاصة – فضلاً عن كونها وسيلة التداول والتواصل – اكسبها قدسية كونها مقدمة لدراسة القران الكريم واقتضى هذا الامر ان يكون الاهتمام التعليمي ذا سمة خاصة عما انعكس بشكل عملي على طريقة التأليف والتدريس لايصال المعارف العربية لمتعلميها بشكل دقيق ووافٍ للوصول بالمتعلم من مرحلة ادارك المفاهيم الى تطبيقها ، وكون الامر بهذا الوصف يعني ان السمة التعليمية سمة بارزة في التاليف والتبويب والتدريس والاصطلاح ، وهذا يعني ان اثر البعد التعليمي في اللغة العربية كان له انعكاسات وصلت في بعض الاحيان حد التعارض والاختلاف الجذري في طريقة العرض والمنهج ضمن مطنب الى مختصر ومن معقد الى ميسر ومن ماتن الى شارح ، وقد ادى ذلك الى كثرة الاصطلاحات وهذا يعني ان ابواباً عديدة في العربية يمكن ان تلحظ تحت عنوان عام جامع ، الا ان لحاظ الدقة والتفريق بين بعض المفردات والمتأتي من البعد التعليمي اقتضى ان يضعوا كل مفردة وجدوا فيها اختلافاً خاصاً وان كان من الممكن ان يقع تحت العنوان الرئيسي والامثلة على ذلك كثيرة .

ولعل من بين هذه الموضوعات التي وقع فيها هذا اللون من عملية الاصطلاح ما يسمى في العربية باسم المصدر ويبدو ان اصطلاح اسم المصدر على بعض الالفاظ الدالة على الحدث – الذي يعبر عنه بالمصدر – انما جاء نتيجة مقاربة اصطلاحية اعتمدها النحاة لبعض الالفاظ ممن ذلك ان العلماء لما وجدوا ان بعض الالفاظ دالة على الفعل الا انها ليست من جنس الافعال اصطلحوا عليها باسماء الافعال ، وحين وقفوا عند الفاظ معينة تحمل معنى المصادر الا انها لم تأت على المقياس الذي وصفوه بالمصدر عمدوا الى ما فعلوه في اسم الفعل فطبقوه على هذه الالفاظ او بالعكس وعملية المقاربة سجية في التفكير العربي كما في عطف البيان وعطف النسق .

ويعد مصطلح اسم المصدر من اكثر المصطلحات التعليمية الخاصة ، اذ من الممكن ان نجد ان لكل عالم استعمالاً خاصاً لهذا المصطلح لذا ارتأينا ان يكون استعمال هذا المصطلح منسوباً الى صاحبه ، ولعل النظرة التاريخية تؤيد استعماله في مؤلفات القدماء كصاحب العين غير ان اشارته كانت باهته فضلاً عن كونها شكلية محضة ويظهر هذا المصطلح اكثر وضوحاً في مؤلفات المتأخرين كابن مالك وغيره ويبدو الامر اكثر تعقيداً في الدرس الاصولي لان الاهتمام هنا ينصب في اصل الوضع اللغوي او الابعاد المعنوية التي تتولد من اختلاف الصيغ مما جعل اهتمامهم اوسع في التفريق بين المصدر واسم المصدر وقد انعكس اختلاف العلماء في عملية استخدام المصطلح بشكل واضح في كتاباتهم مما جعل عملية تحديده والتفريق بينهما بشكل دقيق يحتاج الى مزيد عناية وتأمل ، لهذا حاولنا في هذا البحث ان نقف عند ما اعتمده الاعلام من معايير للتفريق بين المصدر واسمه وقد تبين لنا ان هذه المعايير منها ما هو شكلي وما هو مضموني لذا وجدنا ان يدرس البحث من المباحث التالية .

المبحث الاول تناول البعد الشكلي في التفريق واجملنا اراء الاعلام في هذا الجانب مناقشين ومرجحين .

اما المبحث الثاني فقد تناول البعد المضموني وقد عدنا الى عدة اقوال لعلماء ومفسرين واصولين واجملنا واضعين ادلتهم نصب اعيينا عند المناقشة والتحليل .

اما المبحث الثالث فقد ارتأينا ان يكون تحت عنوان (اختيار الباحثين) وهو ما حاول الباحثان ان يقفا عنده من مصطلح اسم المصدر بعد ان وازنا ورجحنا وناقشنا ليكون لهما رأي خاص في ذلك .

وخلص البحث الى مجموعة من النتائج اجملت بنقاط لغرض الاحاطة بها .

نسأل الله العلي ان يوفقنا لما فيه خدمة لغة القران الكريم وان ينتفع به فهو ولي التوفيق .

توطئة

لقد جعل النحاة المصدر المقياس الذي في ضوئه يتحدد اسم المصدر ، وبعبارة ادق ان معرفة اسم المصدر بشكل دقيق ارتبطت بمقارنة مع المصدر وهذا ما سار عليه عليه الاعلام في بحوثهم وكتاباتهم لذا ارتأينا ان يدور حول العناوين التالية ومناقشتها في ضوء المعطيات المبحث .

المبحث الاول :

البعد الشكلي في التفريق وبيان الفرق بين المصدر واسم المصدر .

المبحث الثاني :

البعد المضموني في التفريق .

المبحث الثالث :

اختيار الباحثين .

المبحث الاول :

البعد الشكلي في التفريق

ويعني البحث في الفرق بين المصدر واسمه من حيث الصيغة فمن بداهة القول ان الكلام هوناتج التفاعل بين مادة وهيأة اذ يقوم كل واحد منهما بوظيفته اللغوية فهما يعملان معا لتحقيق تلك الوظيفة.

وقد تناول الاعلام دراسة هذه الصيغ والمضامين ولحظوها من جهات عدة :

أ – من حيث كونها مبدأ للاشتقاق .

ب– من حيث كونها قائمة على مدول معين .

جـ – من حيث كونها قائمة بوظيفة معينة .

ولهذا كان لزاماً عليهم سواء اكانوا معجمين ام نحويين ام صرفيين ان يعتنوا بهذا الامر عناية خاصة فعلى سبيل المثال صيغة اسم الفاعل او قل صيغة (فاعل) في العربية او غيرها مما يدل على اسم الفاعل تقوم بوظيفة نحوية معينة من جهة وتؤدي دلالة لغوية من جهة ثانية ، فاللغوي ينظر اليها على انها دال ومدلول بغض النظر عن كون المدلول عليه صرفيا او اسمياً كما يرى الاصوليون .

اما النحويون فبحثوا في الاثر الاعرابي لهذه الصيغة اذ ان مقتضى هذه الصيغة العمل فقد ترفع فاعلاً او تنصب مفعولاً ضمن شروط محدودة اوتضاف اضافة غير محضة ، وقِسْ على ذلك غيرها من الصيغ .

ولعل الحديث في صيغة المصدر اكثر تعقيداً واوسع مجالاً خاض فيه علماء اللغة ، لان هذه الصيغة تدرس بلحاظ كونها مبدءاً للاشتقاق عند فقهاء اللغة والمعجمين والاصوليين . وتدرس بلحاظ اخر من حيث كونها تأتي مفعولاً مطلقاً عند النحويين ، وبلحاظ ثالث تدرس من حيث كونها دالة على معنى معين كما هو الحال عند علماء التفسير والاصول واذا كان الامر كذلك في المصدر فلعل البحث في اسم المصدر اكثر تعقيداً لكون اسم المصدر بحث على هامش المصدر لمجموعة من الصيغ لا تجمعها ضابطة مشتركة او قل ليس لها وزن في العربية مطرد يمكن ان يلجأ اليه حتى تصبح هذه المفردة اللغوية خاضعة للقياس بعيدة عن الاخذ والرد . حتى اننا لا نجد في كتب الصرف باباً يدرس فيه اسم المصدر حتى (اشتهر انه لا يكون لاسم المصدر – في علم الصرف – المتكفل ببناء الهيات هيأة خاصة به) (١) ومع ذلك فقد كان الحديث عن هذا العنوان الهامشي منثوراً في مصادر العربية وغيرها – كالتفسير والاصول – على اختلاف مجالاتها البحثية وبعد البحث والمتابعة والتقصي تمكنا من متابعة الاقوال التي قيلت في صيغة اسم المصدر واجملناها فيما يأتي :

١– القول الاول : قول صاحب العين * ولعله اقدم الاقوال التي بين ايدينا اذ جاء في العين ما نصه ان (كل مصدر اذا كان لـ (افعل) ممدودا فاسم مصدره (فَعال) ، افاق يفيق فواقاً واصاب يصيب صواباً ، واجاب يجيب جواباً والمصادر الافاقة والاصابة والاجابة) .(٢)

ومن خلال رؤية تحليلية لهذا القول يبدو لاول وهلة كأن هذه الدعوة هي من الصور المطردة لصيغة اسم المصدر وظاهر ما ورد في النص يوهم ذلك . الا ان النظر المتأني لهذا النص يظهر ان هذه القاعدة مخصوصة – كما هو واضح في النص فيما كان من الافعال معتل العين بالالف ممدوداً –

كما قال بعبارة صاحب العين – وهذه الصورة لا تعطينا قاعدة مطردة لجميع اسماء المصادر مما يستدعي البحث عن وسائل اخر للتفريق يبن اسم المصدر والمصدر هذا مع ثبوت صحة القاعدة واطرادها الا انها من جهة اخرى لا تخلو من مناقشة اذ ان من المحتل ان تكون هذه الصيغ صيغ مصدرية اخر للافعال كما سنوضح ذلك . فمثلاً ان الاصل في مصدر صيغة (أفعل) هو (افعال) غير انهم لما وجدوا ان بعض المصادر لم تأت على هذه الصيغة قالوا انها حذف منها بعض الحروف وجيء بأخر عوضاً عنها وهو ما قاله ابن مالك حين فرق بين المصدر واسمه ، قال عن المصدر بأنه مأساوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه بخلوه لفظاً او تقديراً دون عوض من بعض ما في فعله .[٣]

ف (اقام) مصدرها (اقوام) وبالحذف والتعويض صار (اقامة) ومثله (أقال) مصدره (اقالة) اذ حذف حرف العلة وابدل عنه بالتاء ، ولا يخفى ان هذا القول مستند الى تأويل الباحث او المحلل اللغوي ولعلهم لجؤوا الى ذلك لما وجدوا ان هذه المفردات مخالفة في مصادرها الى المباني الاصلية فتبنوا هذه المقولة ، أي ان هذا التصوير يرجع في اصوله الى واضع القاعدة فهو الذي لحظ الحذف والتعويض ليستقيم الامر ، قال ابن مالك في معرض حديثه عن التعويض الحاصل في بعض المصادر لنقصها عن حروف فعلها ، قال (وكذا تعلمُ مصدر علّم مع خلوه من التضعيف ولكن جعلنا التاء في اوله عوضاً من التضعيف)[٤] واذا ما قبل هذا التأويل فالاقرب للبعد التداولي في اللغة ، ان تكون عملية الحذف على الوجه الذي سنطرحه :

انه اذا كان مصدر (أفعل) هو (افعال) وكان معتل الوسط فالاجود ان يقال ان ما حدث فيه هو انه حذف بعض حروفه دون تعويض ففرض التعويض وعدمه ليس من اصل اللغة بل يرجع الى فهم وتصورات اللغوي الذي من مهامه تقييد اللغة وتقعيدها لاغراض تعليمية فمثلا مصدر الفعل (اجاب) هو (اجواب) على وفق القاعدة التي تقول ان مصدر (أفعل) هو (افعال) فما حدث هو حذف الهمزة فصار (جواب) وكذلك (افاق) (فواق) و (اصاب) (صواب) وعلى ذلك فان هذه ما هي الا مصادر كمثل ((ثواب وعطاء)) على رأي ابن مالك اذ ذهب الى ان (من المحكوم بمصدريته ثواب وعطاء اصلها اثواب واعطاء فحذفت الهمزة لكثرة الاستعمال والمصدرية باقية كطاعة وطاقة وجابه الاصل اطاعة واطاقة واصابة لانها مصادر اطاع واطاق واصاب فحذفت الهزة لكثرة الاستعمال واكتفى بالتقدير – هذه وامثالها مصادر لقرب ما بينها وبين اصلها) [٥] .

وخلاصة القول ان من المحتمل ان يكون ((جواب)) هو مصدر اجاب على فرص ان اصله (افعال) فحذفت الهمزه فصار (فعال) وهذا الامر اقرب الى الواقع اللغوي فهو يعتمد على تقدير واحد بينما الحاله الاولى التي قيل بها تعمتد على تقديرين وهذا يعني ان الامر الاول اقرب الى تداولية اللغة واعتماده يدخل في نطاق تيسير النحو ، ويحتمل ايضا ان يكون ما سمي عند صاحب العين بأسماء مصادر ما هي الا مصادر لافعال ثلاثية .[٦]

ولعل الاشكال الذي يرد على هذه المقولة هو انها ان صدقت على بعض المفردات فانها لا تصدق على غيرها لان افعالها الثلاثية تدل على معانٍ غير المعاني التي تدل عليها في صيغتها الرباعية فمثلاً (جاب) في قولنا : جاب الارض ، أي سعى فيها يختلف عن معنى الفعل (اجاب) الذي يدل على رد السؤال فاذا كان (جواب) مصدراً للفعل الثلاثي يستلزم انه يدل على معناه الذي هو (السير) بينما (جواب) المستعمل هو الرد على السؤال ، ومناقشة هذا الامر لا تحتاج الى مؤونة كثيرة اذ انه من المحتمل وبناء على نظرية الاصل الواحد ان يكون هذا المصدر دالاً على ذلك المعنى المشترك او ان يقال ان هنالك تطوراً لغوياً اعترى هذه الالفاظ لان (الجواب) في اصله السرعة في السير والانتقال ثم انتقل الى السرعة في الجواب[٧] او ان يقال انه من باب المشترك اللفظي فغلب الاستعمال في جهة ولم يغلب في الأخرى ، او انها كما يرى – صاحب العين – مصادر أميتت افعالها الثلاثية[٨] .

٢- القول الثاني : وقد نسب هذا القول الى ابن مالك ولعله الأشهر من بين الاقوال وبحثه ابن هشام في معرض تعريفه للمصدر اذ قال ان (المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل) قال : (واحترزت يقولي الجاري على الفعل من اسم المصدر فانه وان كان اسماً دالاً على الحدث لكنه لا يجري على الفعل * وذلك نحو قولك اعطيت عطاء فان الذي يجري على اعطيت انما هو ((اعطاء)) لانه مسبوق لحروفه)[٩] ، هو ما يفهم من تعريف ابن مالك لاسم المصدر بانه (بأنه

ماساوى المصدر في الدلالة على الحدث ولم يساوه في اشتماله على جميع احرف فعله) [١٠] .

ومن الواضح ان هذا القول هو ليس من ضوابط المتقدمين اذ لم يشر اليه احد منهم ولعله من اجتهاد المتأخرين كابن مالك وغيره وتتجلى فيه الغاية التعليمية بوضوح كما ان بعض وجوهه لا تخلو من تأويل وتقدير ، كما ان هذه الدعوة تحتاج الى دليل والدليل مفقود اذ من المحتمل ان تكون هذه الصيغ ذات معان اخر كالعلمية وغيرها فضلاً عن احتمال كونها مصادر غير قياسية ، ومجرد هذا الاحتمال كاف لدفع تلك الدعوة الا ان يكون التفريق من باب المسامحة او الاصطلاح الخاص ، وعلى الباحث ان يذكر حين استعماله لهذا المصطلح نسبته الى صاحبه حتى يتضح للقارىء انه من باب الاصطلاح الخاص وهذا ما تقتضيه قواعد البحث في مثل هكذا اصطلاحات غير متواطيء عليها.

٣- المصدر الميمي

ذكر الرضي في معرض حديثه عن اسم المصدر انه شيئان وهذان الشيئان احدهما ما دل على معنى المصدر مزيداً في اوله ميم مثل المقتل والمستخرج[١١] وممن عده كذلك بدر الدين ابن مالك ، قال : (اعلم ان اسم المعنى الصادر عن الافعال كضرب او القائم بذاته كالعلم ينقسم الى مصدر واسم مصدر فان كان اوله ميم مزيدة هي لغير مفاعله كالمضرب والمحمده او كان غير ثلاثي كالغسل والوضوء فهو اسم مصدر والا فهو المصدر) .[١٢]

ومما لاشك فيه ان هذه الصيغة التي ادعي انها اسم مصدر هي من الصيغ القياسية في اللغة اذ انه من الممكن ان تصاغ مثل ذلك على اوزان معينة مثل (مفْعَل) من الثلاثي بفتح العين وسكون الفاء[١٣] وغيرها من الصيغ المحددة ، غير ان دعوى ان المصادر اسماء مصادر لا تخلو من نقاش فقد صرح سيبويه بأنها مصادر وان لم يصرح بأنها مصادر ميمة[١٤] ، وذهب ابن هشام الى ان تسميها اسماء مصادر ما هي الا تجوزاً ، قال : (وانما سموه احياناً اسم مصدر تجوزاً) . [١٥]

وأشار صاحب كتاب معجم قواعد اللغة العربية الى ان كون المصدر الميمي عند اكثر النحاة مصدراً وليس اسماً للمصدر[١٦] ، ولعل الذي قاد المتأخرين الى اخراجها من فئة المصادر هو عدم انطباق حد المصدر عليها فعلي سبيل المثال حين شرح الرضي حد ابن الحاجب من ان اسم المصدر هو (اسم الحدث الجاري على فعله) بين ان الجري يعني انه (اصل له ومأخذ اشتق منه) كما مر * فالظاهر من كلام الرضي ان المصدر سمي مصدراً بلحاظ كونه أصلا للاشتقاق وما لم يكن منشأ للاشتقاق فوصفه بالمصدر غير تام لهذا اخرج المصدر الميمي من فئة المصادر مع كونه دالا على الحدث .

٤- القول الرابع :

ان اسماء المصادر هي مصادر اجريت على غير افعالها وهذا القول هو ظاهر كلام بدر الدن بن مالك اذ يرى انه (ان كان اوله ميم مزيدة هي لغير مفاعلة كالمضرب والمحمدة او كان لغير ثلاثي كالغسل والوضوء)[١٧] وهو ماصرح به الطبلاوي ونقله الصبان في حاشيته على الاشموني من انها مصادر اجريت على غير افعالها)[١٨] – يعني والوضوء – ومن الواضح ان هذا القول يرجع الى ما ذكرناه فيما مر عند تحليلنا لقول صاحب العين ، اذ ذكرنا انه من المحتمل ان تكون هذه الالفاظ التي قال عنها انها اسماء مصادر ما هي الا مصادر لافعال معينة اجريت على غير افعالها ، او انها مصادر لافعال اميتت افعالها فجرت على غيرها اذ صرح صاحب العين بموت بعض الافعال [١٩] .

المبحث الثاني

البعد المضموني والمعنوي في التفريق

ويختص بدراسة اسم المصدر من حيث المعنى ، اذ يعد البعد المضموني مرتكزاً مهماً في دراسة اسماء المصادر اذ انه وفقاً لهذه المعايير يمكن ان نجد ابعاداً اكثر موضوعية وذلك لان البعد المعنوي يمكن ان يقع في دائرة الحس والحسبان او قل الاطراد والقياس اكثر من البعد الشكلي الذي ظهر فيما تقدم انه لا يمكن الركون الى ضابط مطلق يعول عليه او يعتمد عليه اساساً موضوعياً للتفريق بشكل مطرد وقياسي وقد تقدم ما يكفي لايضاح ذلك في المبحث الاول .

غير ان اعتماد هذا المعيار – المعنوي – لقياس اسم المصدر لم يكن له صورة واحدة بل كانت هنالك صور متعددة للتفريق او التشابه كما ان بعض الاقوال لا تخلوا من شيء من النقاش كما سيتضح في ثنايا الحديث .

وعامة فان هنالك عدة اقوال ذكرت في هذا الجانب من المفيد ان تقف عندها بالشرح والتحليل ، وقد اجملناها فيما يلي :

القول الاول : انه لا فرق مضموني بين المصدر واسمه أي انهما متحدان وهو ظاهر كلام ابن مالك ، اذا يقول في معرض حديثه عن اسم المصدر انه (ما ساوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه لفظاً او تقديراً دون تعويض من بعض ما في فعله) .[٢٠]

وعامة يمكن القول انه بالرغم من اختلافهم في صيغة المصدر واسمه الا ان عباراتهم تنتهي الى التسوية بينها من حيث المعنى [٢١] وحقيقة هذا القول ترجع الى ما أسلفنا من ان هذه الالفاظ التي قيل انها اسماء مصادر ما هي الا مصادر وسيأتي تحقيق القول في ذلك عند بيان وجهة نظر الباحثين .

٢- القول الثاني :انها تدل على الذوات وهذا القول يشمل دلالتها على الاعلام مثل ((حماد)) علماً للمحمده ، وسبحان ((علما)) للتسبيح ، جاء في شذور الذهب في ثنايا الحديث عن اسم المصدر ان منه (ما كان من اسماء الاحداث كسبحان علماً للتسبيح وفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة) .[٢٢]

وقد يكون اسم عين كما ورد عن الرضي في شرح الكافية قال (... وهو شيئان احدهما مادل على المصدر في اوله ميم كالمقتل والمستخرج ، والثاني اسم العين مستعملاً بمعنى المصدر كقول الشاعر :

اكفراً بعد رد الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا [٢٣]

وأضاف ايضا انه اسم جنس نقل عن موضعه لافادة الحدث[٢٤] – وكون هذه الاسماء اعلاماً يخرجها من كونها مصادر الى كونها اعلاماً مع بقاء صورتها المصدرية ، وهي ايضا بهذا الوصف لا ينطبق عليها الحد النحوي ويخرجها من باب المصدر من حيث العمل ، ودعوى انها اسماء مصادر يمكن ان تكون من باب الاضافة اللامية – اي بمعنى اللام – او قل هي اعلام منقولة وهذا الامر وارد في العربية .

اما كونها اعلاماً لاجناس او اعين فهذا القول اما ان يراد منه هو كون هذه المصادر دالة على ذوات معينة مع بقاء هذه الدلالة عليها وهو الذي يظهر من كلام الرضى وهذا المعنى يمكن ان يتصل بقول اخر سيأتي بحثه .

او ان يكون المراد منه انها لم تبق على ذواتها بل انتقلت للدلالة على الحدث وهو الذي يفهم من كلام ابن هشام وهذا الوجه لا يخلو من تكلف واضح .

٣- القول الثالث : وهو الذي يذهب الى التفريق بينهما من حيث الدلالة على النسبة وعدمها وقد قال به ابو ابقاء العكبري في الكليات ، قال : (وقيل المصدر موضوع للحدث من حيث هو بلا اعتبار تغلقه) [٢٥] يعني ان اسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو ، وقد عُبر عنه بأسلوب اخر اذ قيل ان اسم المصدر يدل على الحدث الساذج – أي المادة الاصلية للغة – والمصدر يدل على الحدث مضافاً الى النسبة .[٢٦]

وذهب العلامة الدكتور مصطفى جمال الدين في معرض حديثه عن اقسام المعنى وعلاقتها بالصيغة ان كل واحد من المصادر والافعال والاوصاف يؤدي معنى لا يؤديه الاخر ...

أ- فقد يلاحظ الحدث الصادر عن الذات باعتبار وجوده في نفسه من دون ملاحظة صدوره وانتسابه للذات وهذا مفهوم اسم المصدر .

ب- وقد يلاحظ الحدث الصادر عن الذات باعتبار صدوره وكونه منتسباً للذات وهذا مفهوم المصدر .[٢٧]

وخلاصة ذلك ان المصدر ما دل الحدث والنسبة واسم المصدر ما دل على الحدث دون النسبة ، وهذا يعني ان الصيغة الصرفية اذا لحظ فيها الحدث دون النسبة كان المعنى اسماً مصدرياً .

ومن الواضح ان هذا القول لا يفرق بين المصدر واسم المصدر من حيث الصيغة اذ كلاهما يمكن ان يكون بصيغة واحدة هذا من جهة ومن جهة اخرى ان التفريق في لحاظ النسبة وعدمها انما يرجع لاعتبار وتقدير المنشئ او المتكلم او السامع فهو امر نسبي ، كما ان هذا القول لا يعد من المباحث النصية او تحليل النصوص وانما يدرج في نطاق فقه اللغة او علم اللغة (كونه خلاف الواقع الخارجي اذ لا يوجد مصداق لمحدث غير منتسب الى ذات واستلزمه عدم صحة اضافة اسم المصدر الى ذات كقولنا " غسل زيدٍ " [٢٨] ، اذ ان غاية التفريق بينهما هو الوقوف ، عند منشأ الاشتقاق أهو المصدر ام اسم المصدر ، كون المصدر دالا على الحدث والنسبية فهو دال مركب وهذا يخرجه من كونه منشأ للاشتقاق لذا رجح

اصحاب هذا الرأي ان يكون اسم المصدر منشأ الاشتقاق لدلالته البسيطة على الحدث [٢٩] .

٤– القول الرابع :

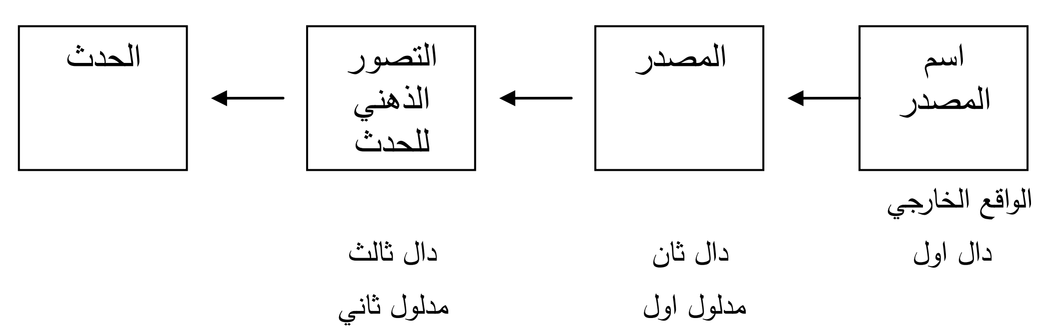
يذهب الى ان المصدر دال على الحدث والذات واسم المصدر دال على الحدث فقط ، وهو ما قاله ابن القيم في بدائع الفوائد قال : (وانما الفرق المعنوي بين المصدر واسم المصدر فهو ان المصدر دال على الحدث وفاعله ، فاذا قلت تكليم وتسيلم وتعليم ونحو ذلك دل على الحدث ومن قام به فيدل التسليم على السلام والمسلم – بكسر اللام المشددة – وكذلك التكليم والتعليم واما اسم المصدر فانما يدل على الحدث وحده ، فالسلام والكلام لا يدل لفظه على مسلَّم ومكلَّم بخلاف التكليم والتسليم ، فاسم المصدر جردوه لمجرد الدلالة على الحدث) [٣٠] ، وقد تصور بعضهم ان كلامه يحمل المعنى نفسه الذي تقدم – عند الاصوليين – كما يبدو من كلام الاستاذ صلاح الدين الزعيلاوي اذ يقول في تعقيبه على كلام ابن القيم من ان اسم المصدر (مدلوله الحدث باعتبار صدوره عن الفاعل المنسوب اليه واسم المصدر دال الحدث مع ملاحظة تعلقه بالمنسوب اليه)[٣١] ، وهذا الكلام غير صحيح ذلك ان اقرار الاصوليين فيما يتعلق بالمصدر هو ارادة النسبة لا اطراف النسبة ، بمعنى ان المصدر دال على امرين بينما كلام ابن القيم يشيرالى ان المصدر دال على امور ثلاثة .

والرؤية التحليلة تكشف لنا عدم اتحاد القولين اذ ان القول الاول الذي يشير الى ان المصدر يدل على النسبة والحدث ينحل من حيث الدلالة الى امرين _ نسبة + حدث) أي انه يدل على معنى اسمي ومعنى حرفي – حسب معاني الأصوليين – فالحدث مدلول اسمي والنسبية مدلول حرفي .

اما قول ابن القيم فينحل من حيث الدلالة الى مدلولات ثلاثة :

الاول : هو الحدث ، والثاني : هو النسبة ، والثالث : هو المنسوب اليه – أي المتكلم – وعليه يكون المصدر حاملاً لمدلولين اسمين واخر حرفي ولا يخفى ما في قول ابن القيم من مسامحة ولعله قصد المعنى الاول ولم يصبه اذ ان دلالة الصيغة على معنى اسمي امر لا يقره اهل العربية والأصول وانما يتأتى من السياق وما تدل عليه الصيغة هو النسبة والزمن لان النسبة معنى ذائب في طرفي الجملة ، فمفاد كلام ابن القيم ان المصدر جملة تامة مكونة من مسند ومسند اليه وبينهما النسبية وهذا امر لا يصمد أمام التحليل ولا نظن انه يلتزم به في ثنايا تحليله لذا نرجح – كما تقدم – انه قصد المعنى الأول ولم يصبه .

٥– القول الخامس : ان المصدر يدل على الحدث بينما يدل اسم المصدر على لفظ المصدر فهو اسم للفظ لا للحدث جاء في حاشية الصبان ان اسم المصدر ليس مدلوله بل لفظ المصدر [٣٢] ، والواضح هنا ان الفرق بين اسم المصدر والمصدر هو الفرق بين العلمية وغيرها ، فأسم المصدر هو علم للمصدر والمصدر يشير الى الحدث في وجوده الذهني والحدث يشير الى الواقع الخارجي وعلى هذا تكون عملية الانتقال الدلالي كا ممثل لها في ادناه :



ومن الواضح ان هذه دعوة لم يقم عليها دليل وما هي الاحالة من الاستغراق الذهني وتصور الامور على اساس عقلي صرف ، وهذا قريب مما ذكره بعض الاصوليين من ان الفرق بين المصدر واسم المصدر يقوم على اساس التصور الذهني والمفهومي لمدلوليها ، اذ يلحظ الاول (المصدر) بما هو مجموعة من الاحداث الخارجية ويلحظ

مجموع هذه الاحداث على انها وجود معين خارجي فهو باللحاظ الاول يسمى مصدراً ويسمى باللحاظ الثاني اسم مصدر بمعنى ان العقل والعرف يحلل الفعل في عالم المفهوم والتصور الى مرحلتين احدهما الفعل بما هو حدث يصدر عن فاعل والاخرى الفعل بما هو موجود بالذات في الخارج ، وهذا واضح جداً بما في مثل الايجاد والوجود فانهما على الرغم من وحدتهما بحسب الواقع والحقيقة بينهما فرق واضح بحسب عالم المفهوم [٣٤] ، وهذا لا يخلو من بعد عن تداولية اللغة ، لهذا لا نجد الاثر الواسع لهذا القول عند المتقدمين من النحاة كسيبويه وغيره .

٦- القول السادس : وخلاصة هذا القول ان المصدر يدل على الحدث بما هو مجموعة من الحركات والافعال اما اسم المصدر فيدل على ناتج الحدث [٣٥] او الاثر الناشيء من ذلك الحدث وقد قال به جمع من اللغويين كالفيومي في المصباح المنير قال : (أي ان الغسل بالفتح المصدر الدال على حدث الفعل والغسل بالضم هو الحال او الاثر الحاصل من حدث الفعل) [٣٦] . وهذا القول هو المشهور بين المتاخرين من الاصوليين كالسيد الخوئي (رض) قال : (والفرق بين المصدر واسمه واضح فان معنى المصدر هو الحاصل من المعنى المصدري) [٣٧] .

ومن الواضح ان هذا القول يفرق تفريقاً واضح الابعاد بين المصدر واسمه وعليه فأن كون اسم المصدر يدل على ناتج الحدث يقربه من معنى المفعولية – وبناء على هذا الفهم فأن اسم المصدر لا يعمل لكونه ناتج الحدث لا الحدث ويمكن ان نؤشر على هذا القول بعض الملاحظات هي :

١- على الرغم من ان الدكتور مصطفى جمال الدين حاول استقراء اراء الاصوليين في ذلك لان بحثه انصب في هذا الاتجاه الا انه اغفل نسبة هذا القول للاصوليين وقد اشار في بعض هوامشه وبشكل عرضي ناسباً اياه الى فنذريس [٣٨] .

٢- قد يقرب هذا القول من قول ابن هشام غير ان الفرق بينهما يكمن في ان قول ابن هشام يشير الى انتقال دلالة المصدر من العين الى الحدث رجوعاً .

٣- ان هذا القول – في الغالب – لا يفرق بين المصدر واسم المصدر من حيث الصيغة .

٤- يعد هذا القول اكثر قابلية للخضوع الى المقاييس الدلالية وقد يكون فيه جانب من اللحاظ الاعتيادي الذي يرجع الى قابلية المفسر او المحلل في عده اسم مصدر او مصدراً .

٥- ان هذا الاصطلاح المتقدم بهذا اللحاظ لاسم المصدر هو اصطلاح خاص .

المبحث الثالث

اختيار الباحثين

خلص لدينا فيما تقدم ان هنالك تعارضاً كبيراً في تحديد ماهية اسم المصدر وهذا التعارض في الاقوال يكشف لنا حقيقة ان قضية اعتبار اسم المصدر هو موضوع اجتهادي يعتمده بعض النحاة على وفق مقياس معين ويعتمده اخرون بمقياس اخر وبعد تقصي الاقوال ودراستها كان لنا رأي نجد انه اقرب انسجاماً مع الواقع اللغوي .

وخلاصة ما ذهبنا اليه ان هذه الالفاظ التي قيل عنها انها اسماء مصادر ما هي الا مصادر اذ ان جميع المعايير المتبعة في تعريفها وتحديدها هي معايير نسبية تقبل النقض وتعتمد التقدير والتأويل اساساً في ثبوتها وهذا الامر يزيد النحو تعقيداً دون طائل ولهذا ذهبنا الى القول بأن هذه الالفاظ مصادراجريت على غير القياس – والضوابط التي وضعها النحاة للمصادر – وما قادنا الى ذلك الا مجموعة من الادلة توصلنا اليها بعد البحث والتقصي هي :

١- عدم وجود صيغة خاصة مطردة لاسم المصدر اذ انه يوجد لبعض الأفعال اسماء مصادر ولا يوجد لأفعال اخرى .

٢- ان اسماء المصادر والمصادر من حيث العمل يعملان جميعاً وبالطريقة نفسها وقد تكلف بعض النحاة في القول من انها نابت مناب المصدر فعملت واستدل بقول الشاعر :

اكفراً بعد رد الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا [٣٩]

وهذا تكلف الهدف منه ايجاد تخريج لـ (عطاء) لانها لم تكن على صيغة المصدر وجاء ما بعدها منصوباً .

وقد زعم ابن هشام ان ما ادعي انها اسماء مصادر لا تعمل عند اهل البصرة ولم يقف الباحثان على صحة هذه النسبية ولا سيما في الكتب المعتمدة لمتقدمي النحاة فضلاً عن كتب الخلاف النحوي كالانصاف في مسائل الخلاف لا بل وجدنا من المتأخرين من يشير الى خلاف ذلك كما ورد في تفسير اللباب لابي عادل الحنبلي قال (الا ان في اعمال المصدر عمل مسماه خلافاً مضطرباً فنقل عن البصريين المنع وعن الكوفيين الجواز ونقل العكس عن الفريقين)[٤٠]

٣- اننا لانجد متقدمي النحاة يفرقون بينهما حتى ان سيبويه افرد لها باباً سماه (باب ما جاء المصدر فيه على غير الفعل لان المعنى واحد) [٤١] ، كما ان المبرد يشير الى ان الفعلين اذا اتفقا في المعنى جاز حمل احدهما على الاخر ، ويشير بذلك الى قوله تعالى ((والله انبتكم من الارض نباتاً)) [٤٢] ، فحمل مصدر (نبت) على (أنبت) [٤٣] ، وذهب الزجاجي الى ارجاع هذه المصادر الى افعالها معتمداً التقدير في الاية الكريمة ف (نباتاً) ليست مصدراً لـ (أنبت) بل مصدراً لـ (نبت) تتقدير ذلك : انبتكم فنبتم نباتا .[٤٤] وملاحظة اقوال النحاة المتقدمين يؤيد ما نذهب اليه من ان ما ادى انها اسماء مصادر ما هي الا مصادر .

٤- ما ذهب اليه بعضهم – كما تقدم في صفحات هذا البحث – من ان اسماء المصادر هي مصادر اجريت على غير افعالها .

٥- ادخال المصدرالميمي في فئة اسم المصدر دليل على انهما شيء واحد كما يظهر من تسميتهم له مصدراً .

٦- ان مذهب اهل الاصول بوصفهم الباحثين عن المعني فان كلمتهم تكاد تجمع على عدم التفريق في الغالب بين اسم المصدر والمصدر.

٧- نجد كثيراً من التردد في اقوال القوم اذ لا نجدهم – في الغالب – يجزمون بأن لفظاً ما هل هو مصدر او اسم مصدر بل كثيراً ما تضطرب العبارة فيقولون تارة مصدر وتارة اخرى اسم مصدر .

٨- كما اننا نجد ان القول بأن هناك فرقاً من حيث الصيغة بين المصدر واسم المصدر امر لا يخلو من نقاش وان ما ادعي انها اسماء مصادر لا تخلو اما ان تكون مصادر جاءت على غير القياس او انها صور اخرى لمصادر هذه الافعال مسموعة من العرب وغير مقيس عليها ، وهذا الامرله نظائر في العربية .

٩- قد تكون هذه الصيغ – التي قيل انها اسماء مصادر – هي مصادر لافعال وهذه الافعال اميتت كمااشار صاحب العين [٤٥] فلما لم يجد القوم لهذه المصادر افعالاً من لفظها تصورها اسماء مصادر لصيغ اخرى ،او انها مصادر لافعال موجودة ونسبت الى غيرها فكانت بلحاظ النسبة اسماء مصادر كما في (نبات) الذي تقدم الحديث عنه ، هذا اذا ما استثنينا المصدر الميمي لوضوح الامر فيه .

١٠- قد يكون السبب في ذلك هو تعدد اللغات اذ يرد اللفظان بمعنى واحد ويقال انهما لغتان وهذا الشيء وارد في العربية .

١١- ان التفريق المعتمد على البعد الشكلي اصطلاح محض لا يحمل بعداً وظيفياً .

واخيراً نرى ان المعيار الشكلي في التفريق لا يجدي نفعاً كثيراً وعليه فاللجوء للمعيار المضموني ان كان لابد من قبوله فهو الاقرب .

الخاتمة

مما تقدم يمكن لنا ان نجمل نتائج البحث فيما يلي :

١- ان اسم المصدر هيأة درست على هامش دراسة المصدر اذ لم يأخذ اسم المصدر في الدراسات النحوية طابعاً مستقلا في البحث وقد درس في باب عمل اسم المصدر .

٢- اما في الدراسات الأصولية فقد درس اسم المصدر من اجل الوصول الى أصل المشتقات وقد انعكس ذلك على مجمل الآراء في هذا الجانب عند الأصوليين والنحويين .

٣- ويمكن لنا القول – بشكل عام – ان المعيار الشكلي هو ما عمد اليه النحاة وان المعيار المضموني هو ما عمد اليه الأصوليون وذلك نتيجة لطبيعة اختلاف الغاية بين الدرسين ، اذ ان الغاية في الدرس النحوي هي دراسة وظيفة دلالة الهيأة فكان المعيار شكلياً وكما كانت غاية الأصوليين هي البحث عن اصل الاشتقاق كان البحث في المعنى المجرد والمعنى المركب .

٤- تنوعت المعايير الشكلية في التفريق ولعل اجمعها ما ذكره بدر الدين بن مالك كما مر في ثنايا البحث .

٥- ان مصطلح اسم المصدر من الناحية التاريخية قديم في العربية غير انه كان في اول امره في كتب المعاجم ومر ذكره فيها باهتاً كما هو الحال في كتاب العين اذ وردت بعض الاشارات في ذلك ثم ظهر بشكل بارز عند المتاخرين من النحاة كأبن مالك في التسهيل وشرحه .

٦- ان المعيار الشكلي في التعريف معيار نسبي يحتمل الاخذ والرد فما هو اسم مصدر عند نحوي قد يكون مصدراً عند اخر والذي يظهر ان غاية التفريق غاية تعليمية او هي الجائية كما يعبر الاصوليين يلجأ اليها النحوي لمالم يجد صورة مقبولة لبعض الصيغ كونها من المصادر .

٧- تقدم ان الاعم في المعيار المضموني انه كان اختياراً اصولياً فقد تعددت فيه الاقوال الى حد كبير يفوق سابقه (المعيار الشكلي) .

٨- قد يتفق الكثير من الاصوليين على انه ليس للصيغة اثر في التفريق بمعنى ان صيغة المصدر واسم المصدر صيغة واحدة والاختلاف بينهما باللحاظ .

٩- لابدّ في المعيار المضموني من نسبة القول الى صاحبه عند استعماله واخيراً خلص الباحثان الى ان المعيار الشكلي في التفريق معيار يحتمل النقاش الى حد كبير مما حدا بهما الى القول بأن ما ادعي بانها اسماء مصادر ما هي الا مصادر غير قياسية او مصادر ثانية للفعل او انها مصادر لافعال ميتت او انها مصادر الافعال اجريت على غير افعالها ولابد من القول ان دفة البحث والاراء الكثيرة فيه تطلب من الباحثين جهداً لا يستهان به ، راجين ان ينال رضا قارئيه والله الموفق .

الهوامش

١-تفسير القران ، السيد مصطفى الخميني : ٢٤٧/١، ٢٧٥ .

* انما قلنا صاحب العين دون الخليل حتى تخرج من اشكالية نسبة المعجم الى الليث او الخليل لاننا وجدنا الازهري في التهذيب بنسب الاقوال لليث ولعله يرى ان العين لليث وليس للخليل كما في ج١ /٥ ، ٧ وصفحات اخرى .

٢- العين ٣٣٢.١/.

٣- ينظر التسهيل :١٤٢ .

٤- شرح التسهيل : ٣/ ١٢٢ .

٥- شرح التسهيل ٣/ ١٢٢

٦- ينظر العين : ٣٣٢/١ .

٧- ينظر التحقيق :المجلد العاشر ، مادة (جوب)

٨- ينظر العين : ٣٣٢/١ .

* تابع ابن هشام في تعريفه المصدر الرضي في شرحه الشافية ويبدو ان القيد الذي اعتمده ابن هشام ليس نصاً على مراده بالمعنى الأصولي للنص فالنص معناه ما كان قطعي الدلالة اذ يحتمل معنى اخر كما هو عند الرضي اذ ان الرضي قال في شرحه لهذا القيد قال الجاري على الفعل احترازاً من نحو العالمية والقادرية) وقال (هذا المصدر جاء على هذا الفعل أي اصل له ومأخذ اشتق منه) وقال الدكتور الزعبلاوي صاحب كتاب مصطلحات نحوية شرح الشافية ٣/ ٣٩٩-٤٠٠ معلقاً على شرح الرضي بانه احترز من المصادر الصناعية لانها ليست مصدراً لاشتقاق الفعل ، ينظر مصلحات نحوية ٣٦١/١ من هذا يتضح الفرق في فهم قيد الاحتراز من (الجرى على الفعل) بين فهم الرضي وفهم ابن هشام .

٩- شرح شذور الذهب / ٣٣٨

١٠- التسهيل /١٤٢ .

١١- ينظر :شرح الكافية : ١٨٩/٢ .

١٢- ينظر : شرح ابن الناظم : ٤١٦ .

١٣- ينظر : المصباح المنير :٣٦٠/٢

١٤- ينظر : الكتاب :١/٣٥٢ .

١٥- شذور الذهب : ١٦٣.

١٦- ينظر : معجم قواعد اللغة العربية :٢/٥٠ .

* مر في ص ٥ من هذا البحث .

١٧- شرح ابن الناظم :٤١٦ .

١٨- ينظر : شرح الاشموني :٢/١٨٨.

١٩- ينظر العين :٤/ ٣٠٢ .

٢٠ – التسهيل :١٤٢ ، وينظر شرح الاشموني :٢/ ١٨٨ .

٢١- ينظر البحث النحوي عن الاصوليين : ١٠٣ .

٢٢- شذور الذهب : ١٦٣ .

٢٣- ينظر : شرح الكافية : ٢/ ١٨٩ .

٢٤- المصدر والصفحة نفسها .

٢٥ – الكليات :٨٢٣ .

٢٦- ينظر البحث النحوي عند الاصوليين : ٩٨

٢٧- المصدر نفسه

٢٨ ينظر : مباحث الدليل اللفظي : ٣٥٠ .

٢٩- ينظر : البحث النحوي عند الاصوليين : ٩٨ .

٣٠- بدائع الفوائد : ٢/ ٢٩٦ .

٣١- دراسات في النحو : ١/ ١٨٥ .

٣٢- ينظر : حاشية الصبان : ٢/ ١٨٨ ،

٣٣- ينظر : مباحث الدليل اللفظي : ٣٥٣ .

٣٤ – مصباح الاصول : ٢/ ٥٢٢ .

٣٥- المصباح المنير : ٢/ ٤٤٧ .

٣٦- مصباح الاصول : ٢/ ١٩ .

٣٧- ينظر : البحث النحوي عند الاصوليين :١٠٠.

٣٨- ينظر : شرح ابن عقيل : ٣/ ٩٩ .

٣٩- تفسير اللباب : ١٦ / ٣٤٢.

٤٠- الكتاب : ١/ ٣٥٢ .

٤١- ينظر : المقتضب : ١/ ١٥٠ ؛ ينظر الاصوليين في النحو : ٣/ ١٣٤ .

٤٢- ينظر : الجمل في النحو : ١/ ١٤٢ .

٤٣ – ينظر : العين مادة (قبل)

المصادر

١- الاصول في النحو لابي بكرمحمد بن سهيل السراج النحوي البغدادي ت ٣١٦هـ ، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، د.ت .

٢- البحث النحوي عند الاصوليين ، د. مصطفى جمال الدين ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام ١٩٨٠ م .

٣- بدائع الفوائد للعلامة الامام ابي عبدالله محمد بن ابي بكر الدمشقي ابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ ضبطه احمد عبد السلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت) .

٤- التحقيق في كلمات القران الكريم تأليف المحقق العلامة المصطفوي ، ط٢ ، ١٣٨٥ هـ .

٥- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لمحمد بن مالك ، ت ٦٧٢ ، وزارة الثقافة العربية المتحدة ، ١٩٥٩م .

٦- تفسير القران مصطفى الخميني ، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر اثارالامام الخميني ،ذ ط٢ ، ١٤١٨ هـ ، طبعة مؤسسة العروج .
٧- تهذيب اللغة لابي منصور محمد بن احمد الازهري ت ٣٧٠هـ ، تحقيق عبد السلام محمد هاورن واخرون ، راجعه محمد علي نجار ، دار القومية العربية للطباعة ، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤ .
٨- الجمل في النحو لعبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي ، ت ٣٣٧هـ ، تحقيق بن ابي شنب ، باريس ، ١٩٥٧ .
٩- حاشية الصبان علي الاشموني محمد بن علي الصبان ت ١٢٠٦ ، المطبعة الشرقية ١٣١٩ هـ .
١٠-دراسات في النحو صلاح الدين الزعبلاوي ، اتحاد الكتاب العرب ، ٢٠٠٤م .
١١- شرح ابن عقيل قاضي القضاة بهاء الدين عبدالله بن عقيل ت ٧٦٩ هـ على الفية الامام ابن مالك ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
١٢- شرح الاشموني على الفية ابن مالك على بن محمد الاشموني ، ت ٩٠٠ هـ ، المطبعة الشرقية ١٣١٩هـ .
١٣- شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ابي عبد الله بدرالدين بن محمد ، حققه وضبط شواهده الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ، دار الجيل بيروت ، د.ت .
١٤-شرح التسهيل لابن مالك جمال الدين محمد بن عبدالله ، ت ٦٧٢ هـ ، تحقيق الدكتور ، عبد الرحمن السيد والدكتور بدوي المختون هجر للطباعة والنشر، ط١ ، ١٩٩١ .
http://thiqaruni.org/thi_qar/2011-06-07-09-31-54/2011-09-17-09-15-56/2011-04-24-07-16-33/2011-04-24-07-33-11.html
١٥- شرح الرضي على الكافية ، تحقيق وتعليق يوسف حسن عمر ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي .
http://thiqaruni.org/arabic/52.pdf
١٦- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ، تصنيف جمال الدين عبدالله بن يوسف بن محمد بن هشام الانصاري ت ٧٦١هـ قدم له ووضع هوامشه وفهارسه ، د. اميل يعقوب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٤ م .
١٧- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، ابو البقاء ايوب بن موسى الحسيني ، ت ١٠٩٤ هـ ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٥ .
١٨- اللباب في علوم الكتاب ، لابن ابي عادل الحنبلي ، تحقيق : الشيخ اعادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ١٩٩٨ .
http://thiqaruni.org/arabic/58.pdf
١٩- مباحث الدليل اللفظي ، تقريرات السيد محمد باقر الصدر (قدس) ، تاليف محمود الهاشمي ، النجف الاشرف ، د. ت .
٢٠- مصباح الاصوال ، تقريرات السيد الخوئي للسبهودي ، تاليف محمود الهاشمي ، ط٥ ، ١٤١٧ هـ .
٢١- المقتضب لابي العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق محمد عبد الخالق عطية ، القاهرة ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م .
٢٢- معجم القواعد العربية ، عبد الغني الدقل ، مكتبة مشكاة الاسلام ، د.ت .

Gerund: Study of the formal and objective gauges in the difference between the infinitive and the gerund

Researchers and specialists are similar in studying the history of Arabic language. Qur'an is the basis which attracted the linguists of Arabic language to found the branches of Arabic language and fix its principles. This is reason which makes the orientation of education have a particular trait. This action can be felt particularly in the way of writing and teaching in order to convey the knowledge of Arabic language to its learners accurately.

Although there are many fields in Arabic language which can generally be observed, distinguishing of some vocabularies, which come from the educational dimension, makes the linguists put a particular idiom for each vocabulary which has a particular difference. It is possible for this particular idiom to be included by the main title. There are some examples for this case. In Arabic, the infinitive is one of the subjects that are showed under the study of such an idiom.

In this research, we can study this subject under the following fields. The first field implies the formal gauges. The research includes what the linguists say and analyze, in addition to their opinions. The second field includes the intended gauges which are found in the linguists of the originality. The third field is the choice of the researchers, and the particular opinions of the idiom which has mentioned before.

الدفة والشراع

محاولة لأستخلاص ملامح افق نقدي عربي حديث سمات وخصائص

أ.م.د فهد محسن فرحان /كلية الاداب /جامعة البصرة

مدخــل

ان الافق الذي نعنيه هو الافق يحيا بالاعتماد على العناصر الداخلية ،العناصر الادبية البحتة للنص الشعري ، ولعل التحذير المعروف الذي اطلقه (د. هـ . لورنس) ، لا تثق ابدا بالفنان ، بل في الحكاية ، هو ما يؤمن توصيفا ابتدائيا لملامح هذا الافق ،لانه يقر بضرورة الاعتماد الاساس يجب ان يكون على النص وحده ، وعلى وفق هذا المنظور يمكن التعامل مع زاوية النظر المبثوثة في النص على اساس سيسلوجية الشكل ، أي بعبارة ادق البقاء ضمن دائرة كيف يقول النص ؟ لا ماذا يقول ؟ وبذلك يمكن تجاوز مناحي القصور والسطحية التي سادت ردحا من الزمن في موضوع الفهم الاجتماعي للأدب والاقتصار على مضمونه وحسب .

ان من مسلمات البحث المعتمدة :

١- الادب صياغة

٢- لابد للناقد من تعريض صفحة روحه للعمل الأدبي ، وهذا يعني الابتعاد عن تطبيق أية قواعد تطبيقا آليا .

٣- ولكي يكتسب هذا الأفق جدواه انطلقت عليه مصطلح التقريب ووضحت مغزى التسمية وأبعادها .

٤- وفي البحث محاولة جادة لترسيخ مبدأ إعادة التوازن ، وهو مبدأ في غاية الحساسية اذ يتطلب موقفا واعيا ناقدا إزاء الأوربيين في مناهجهم النقدية الحديثة التي صاغوها لآداب غير أدبنا . وفي الوقت نفسه يتضمن محاولة جادة لاعادة بناء النقد العربي القديم لما حفل به من تجليات نقدية عربية صائبة من الممكن الإفادة منها وتطويرها ، اخذين بنظر الاعتبار الحقيقة القاتلة بان التيارات النابعة عن روح العصر لا يمكن تجاهلها وعدم الاكتراث بها ، لان مثل هذا الموقف كمن يحاول ان يغض النظر عمّا سلكه المبدعون في تراثنا النقدي الذين لم يألوا جهدا من الاستفادة القصوى من كل ممكنات عصورهم دون تطير او حساسية ، وذلك لان حركة الأفكار لا تعرف حدودا اذ انها تنتفع انى وجدت النفع بشرط المحافظة على الهوية وتعزيزها .

١- ان افق التقريب الذي نحن بصدده يقر بأن معرفة المبادئ والاصول الجمالية والمناهج النقدية لا تكفي لظهور ناقد مبتكر وحقيقي ، ولهذا فأن الافق موضوع البحث يقر بأهمية الموهبة وضرورتها في هذا الشأن ، كما يقر بمسألة التذوق والدربة والمران والإدراك .

٢- ان ما يلاحظ من نقد في الساحة الادبية ، انما هو في الاعم مفتقر لمبدأ اعادة التوازن ، فهو اما اعادة وترديد لمقولات النقد العربي القديم ، واما تطبيق الي مقلد لها اقتبس من مناهج نقدية غربية حديثة ، وهذا كله يجري دون احتفال حقيقي بالنص .

٣- ان البحث كان على دراية تامة بالعنوان ، فالافق هو شبيه بالنظر النقدي ، وهو _ايضا_ لبنة في طريق تشكيل منهج نقدي عربي حديث .

وأخيرا تبتدئ هيكلية البحث على وفق الصورة الاتية :

١-مدخل .

٢-مستقبلية النقد العربي الحديث .

٣-اعادة بناء الخطاب النقدي العربي القديم .

٤- ملامح الافق .. سمات وخصائص .

٥- خلاصة واستنتاج .

٦- هوامش البحث ومراجعه .

ومن هنا يمكن القول ان هاجس استشفاف المنابع العربية للنقد يظل في هذا البحث على الرغم من قابليته للتحرك في اكثر من مسار ، كما ان صياغة الافق قد اخذت بالحسبان مسألة الطواعية والقدرة على التعامل مع مستجدات النص الشعري فضلا عن اخذ مسألة المجايلة بالحسبان _ ايضا _ ليكون الافق النقدي العربي الذي ننشده اكثر ارتباطا بالعطاء الشعري في وجوده الكلي وبالشروط الفنية التي تحكمه آنيا .

مستقبلية النقد العربي الحديث

ان بالإمكان التكهن بمستقبل النقد العربي الحديث وبمساراته المتوقعة ، وذلك بالاعتماد على بداياته تلك البدايات التي انفتحت على معطيات الثقافة اليونانية ممثلة بكتاب الشعر لارسطو على وجه التحديد . ومن هنا كانت الاستفادة والتمثل ، فقد اطلع النقاد العرب على الكتاب وهضموه وتاثر به من تاثر امثال الناقد قدامة بن جعفر الذي حذا حذوه جينما وضع علما للشعر واخر للنثر يقومان على الفروق الشكلية التي مكن لها ارسطو بمنطقه . ولكن مع ذلك كله وفي اطار التصورات المؤدية للاحتفاظ بعامل الاتجاه ، ظل النقد عربيا في نشأته وصيرورته .

ومن هذا المنظور لا نريد ان ننطلق من تصورات قبلية (Apriori) التي تعني الاستقلال التام عن التجربة وكون الشيء سابقا عليها سبقا منطقيا(١)قصد استباق الامور وايجاد مبررات لا بعدية (Aposteriori) تسهم في ترسيخ وجهة النظر استباقا ، وانما الهدف من ذلك تأكيد ان النزوع الى نظرية ما او منهج ينبغي من واقع التجربة ذاتها ، وهذا لا يمنع البحث عن نقاط الالتقاء بين التجربة والافكار الاخرى بعيدا عن القسر او التطويع مع الاقرار بان كل كل افق نقدي لا بد من ان يخرج من معطف معرفي عبر قناتين اولاهما ، قناة الاشتراك التي بإمكانها ان تشترك مع التجربة ، لانها تدخل ضمن اثراء الهوية وتعضيدها ، وثانيتهما ، قناة الافتراق ، التي لا يمكن لا ان نفترق معها ، لأنها لا تحقق لنا مبدأ تكامل العلاقة بين الخطاب النقدي العربي الحديث والمناهج الغربية بفعل تكريسها لمسألة الكونية (universal) الامر الذي يجعل منها اداة لتدمير الهوية عبر تقديمات جديدة للحداثة وما بعد الحداثة

فالمؤلف (فرانسوا اليوتار) في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي والتناقضات المستقبلية) ، يفسح المجال للتعددية في المناهج (Methods) انطلاقا من تقديمه لجملة توصيفات افتراضية بصدد النص المستقبلي الذي سيكون ((غير محكوم بقواعد راسخة ولا يمكن الحكم عليه باحكام قاطعة عن طريق تطبيق مقولات مألوفة ، وسيكون علينا ان نفهم ما بعد الحداثي طبقا ((لتناقضات مستقبلية))(٢)، وهذا من شأنه ان يحول دون وصول التعددية الى الواحدية ، وهو ما يتفق تماما مع طبيعة المناهج التي يروج لها تحت شعار العولمة والكونية ، اذ تعمل هذه المشتتات على الاجهاز على فكرة الاصالة والهوية التي تمثل لنا اس الواجدية العربية قديما حديثا ، ولهذا فأن عمل (فرانسوا اليوتار) ومن على شاكلته لا يخرج من اطار النظرة الأوربية التي ترى ان اداب العالم كلها اما منبثقة عن بحر الاداب الاوربية ، ومنصبة فيها وفي هذا السياق ينجلي بوضوح تام تاكيد اهمية الاطلاع على مثل هذه الدراسات التي نجدها عند الأوربيين ، ولكننا نخطئ حين ننقل هذه الدراسات بحذافيرها دون ان نضع في اعتبارنا اختلاف التاريخ وفروق الوسط وتباين الدوافع والاهداف بيننا وبينهم(٣)، وعلى وفق هذا النهج يمكن ان نفهم خاصية الانفتاح ايام الخلافة العباسية ، هذا الانفتاح الذي لم يكن في يوم من الايام يعني اختلاط الاوراق ، بل كان انفتاحا مبعثه وضع نظرية التاصيل وتثبيت هويتها وفرادتها .

وتتمثل اهمية ما حدث في العصر الحديث بان بدايات التحديث الثقافي العربي كانت تسير على وفق هذه النظرة الصائبة ، ولعل كتاب رفاعة الطهطاوي ، (تلخيص الابريز في تلخيص باريز) الذي نشر في عام ١٨٢٦ م يعد من اوائل الكتب الحديثة التي تميزت بمنهج المقابلات والموازنات بين الادبين العربي والفرنسي ، ثم تبعه بعد ذلك كل من علي مبارك وناصيف اليازجي واحمد الشدياق وسليمان البستاني وقاسم امين وجرجي زيدان(٤) وهذا يعني ضمنيا الاحساس

بعدم التجانس ما بين الادب العربي وغيره من الاداب الاجنبية ، ولعل ذهه المرحلة من التحديث _ ايضا _ كانت واعية للمكونات الفاعلة في عملية التاصيل والتطور ، لان العمل النقدي خاصة كما يقول (فراي) ليس فيه التقويم وانما التعرف والادراك والتمييز(٥)وهذا ما يتطلب ضرورة الانفتاح على الاخر عبر المقارنة ، لتكتسب الرؤية النقدية قدرتها الابداعية ، وبذلك فقد كشفت هذه المحاولات التحديثية الاولى عن ظهور خطاب نقدي تمثل بمجموعة من الكتب ، منها ، كتاب (الوسيلة الادبية) لحسين المرصفي بجزأين وكتاب (على السفود) لمصطفى صادق الرافعي وكتاب (منهل الوارد في علم الانتقاد) لقسطاكي الحمصي ، وهذا هو المهم ، لان الممارسة النقدية اهم من نظريات النقد فحين يصبح لدينا نتاج نقدي بإمكاننا ان نستنتج كل هذه المقالات النظرية وبشكل صائب(٦)

هكذا ، اذن ، كانت محاولات تطور النقد الادبي والتفكير الادبي الحديث ، عبر نقلتي القديم والحديث عند العرب ، وبذلك يغدو الوجه الظاهر للقراءة المستقبلية غير منبت عنهما من حيث المبدا ، ولكنه قد ياتي ضمن اطر ومعالجات جديدة تتماشى وحالات الوعي الادبي والنقدي الجديد ، ومن هنا يتم تاكيد ما يمكن تسميته بالتالف المبدع في صياغة الافق النقدي المستقبلي ، لان التقاليد الحية لا يمكن ادعاء الانقطاع عنها ، فعلى سبيل المثال ان اية حداثة في الرياضيات لا بد ان تقوم على الانموذج الاستنتاجي الذي ينص على وجود مقدمات ونتائج ، كما ان الفرضيات الاحصائية جزء من تقاليد الانموذج الاحتمالي ، واخيرا الانموذج البايلوجي الذي يعتمد على دراسة الكائن الحي واجزائه من خلال الوظيفة وبهذا المعنى نفهم الحداثة على انها صيرورة دائمة مستمرة ، كما نفهمها على اساس كونها حركة وليست جهودا فردية ، وبهذا تنتفي فكرة الجديد من اجل الجديد لتحل محلها فكرة البديل ، وهذا هو اهم مقومات ثبات التوازن بين الحداثة والتقاليد ، ولهذا لم يعد اثنان يختلفان على ان القصيدة الحديثة قد انطلقت بعد ان استوعبت القصيدة القديمة شكلا ومضمونا ، ثم انطلقت في مغامرة تزاوج او تآلف ما في القصيدة العربية القديمة ، وارقى ما في القصيدة الحديثة ، وعلى هذا المبدأ يكون على الافق المستقبلي ان يعقد هو الآخر تآلفا مبدعا بين افضل كشوفات نقد الشعر في ادبنا القديم وبين المناهج النقدية الحديثة مع المحافظة على عامل االاحتفاظ بالاتجاه سواء فيما يخص طبيعة القصيدة العربية او فيما يخص المبادئ العامة التي لابد ان تنحاز لصالح الهوية (٧)

اعادة بناء الخطاب النقدي العربي القديم

اذا كانت الهرمينوطيقا تعني تفسير النصوص القديمة وتأويلها ، فأن ما نعنيه بإعادة بناء الخطاب ، هو الاقرار ضمنا بجوهرية هذا الخطاب وجدواه حتى في ظل اخر منجزات المدارس النقدية الحديثة وتصنيفاتها ، ومن هنا اضحت مسألة اعادة البناء ضرورية على طرح ترسيخ اسس المدرسة العربية في النقد العربي الحديث ، الا ان هذه المهمة لم تعد سهلة ، لان الخطاب النقدي العربي القديم بات موزعا بين علوم ومعارف شتى ، فهو مبثوث في كتب النقد والبلاغة والتفسير والدراسات القرآنية والفلسفة وغيرها كثير(٨) وهذا ما يتطلب اخضاع الخطاب الى تقطيع نظري جديد بحسب مقولات النظرية النقدية المعاصرة ، كما صاغها النقد البنيوي وما تلاه من حركات ، وهنا ، تبدو العملية اشبه بملء حقول فارغة اذ تشكل هذه الحقول الهيكل النظري الجديد الذي يملأ بمقولات النقد العربي القديم(٩)، الامر الذي يمكن الدارس من الخروج بقناعات راسخة ازاء جملة من القضايا النقدية المعاصرة ، وبذلك ستكون البداية بما انجزه الفلاسفة العرب في حقل الدراسات التي تدخل ضمن ما يسمى بلغة النقد الحديث بالشعرية (Poetics) الذرى عن كثب ريادية ما حققوه في هذا المضمار عبر مقارنته بالمنحنى النقدي الحديث ، فالفارابي اشار صراحة الى النظام المهيمن لقيم الشعرية ، فالرسائل التي تخلو من ادبية الادب لا يمكن ان تكون رسائل شعرية الا اذا استخدمت الادبية بكمية تكون لها الهيمنة على باقي خواص الرسالة اللفضية الاخرى ، كما انه يركز على الخصائص الجوهرية التي تميز لغة الشعر من اللغة الاعتيادية ، لانها تمثل الصياغة الجمالية الخاصة والمؤثرة للغة في الشعر التي بمقدورها ان تنقل القول من مستوى الاعتيادية الى مستوى الشعرية(١٠)في حين نجد ابن سينا يقتصر على وجهة

النظر الشعرية بشكل لافت للنظر ، حينما يقرر بان الالتذاذ بذات القول لا من خارجه هو ما يؤمن ترسيخ مقومات المتخيل الشعري(١١)وبحكم هيمنة مقولات الشعرية التي وردت مدلولاتها في اطار مصطلحات مغايرة كالمحاكاة عند الفارابي والتخيل عند ابن سينا ، نجد ابن رشد يميل الى فحص وتحليل مجموعة من التوازيات الشعرية تعود لقيس بن الملوح والمتنبي ليخرج من خلالها بمجموعة من المعايير الشعرية ، وخاصة تقسيمه الاقوال الى برهانية (خطابية) وغير برهانية (شعرية) ، كما انه في الوقت نفسه تمكن من تقديم مفهوم توسيعي تجاوز مفهوم المحاكاة والتخيل عبر تركيزه على القول المغير الذي يعني به القول الشعري(١٢)

واذا انتقلنا الى مفهوم الشعرية في النقد العالمي الحديث فان ما نشير اليه هنا_ عدم ابتعاده عما قرره الفلاسفة العرب منذ زمن بعيد ،. وهذا يعني ان البنية الحداثية ايا كان تشكلها ما هي في حقيقة الامر الا نتاج تفاعلات اللاحق بالسابق ، وهذا ما لا ينبغي ان يتغاضى عنه المختصون بالمعرفة النقدية .

ومن هنا نقول ، ان الاتجاه اللساني في تحليل النصوص قد اعلن مع بداية ظهور الشكلانيين الروس الذين قالوا بضرورة البحث عن المقومات التي تجعل من النص الادبي نصا ادبيا ، وعلى وفق هذا المنحى ذاته جاءت - ايضا - منجزات الشكلانيين الالمان ثم بعد ذلك استقرت دعائم الشعرية في البلاد الانكلوساكسونية ضمن اتجاه ما يسمى بدراسة الادب من الداخل(١٣)

وهنا نصل الى نقطة التقاء الشكلانيين بالموروث النقدي العربي القديم ، وان وجه الشبه هذا قد ياتي متساوقا مع ما تقر به البنيوية من الناحية الفلسفية بوصفها داعية لوجود بني سابقة تفرض نفسها على النص ، كما نجد ذلك عند (شتراوس) حينما كشف عن بناء الانثروبولوجيا ، وبحكم ذلك ، فان ما اكده كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد بخصوص القول المغير واللغة الاعتيادية وغير الاعتيادية والقول البرهاني وغي البرهاني ، انما نجده عند الشكلانيين بصياغات مقاربة ، فهذا (ياكوبسن) ينزع الى تحديد القول الشعري بانه القول غير الاعتيادي(١٤)وسنلمح مقولة القول المغير عند ((كوهن)) معبرا عنها بالانزياح او الانحراف كما ان تقسيم (ياكوبسن) للوظائف اللسانية الى :

مرجعية وافهامية وانتباهية وميتالسانية (وظيفة شرحية) وشعرية ليس ببعيد عن تقسيم ابن رشد للاقوال الى برهانية وغير برهانية ، واما بخصوص حالة الالتذاذ التي اشار اليها ابن سينا وجعلها نابعة من ذات القول لا من خارجه ، فانه بذلك يلتقي مع ما ينادي به الشكلانيون على وجه العموم من ان السياق الداخلي هو المرجع لقيم النص ودلالته حتى لكأن النص هو معجم لذاته(١٥) ثمة وجه اخر من التشابه نجده في قولهم بأن اللغة الشعرية مستقلة بغايتها عن نفسها أي ذاتية الغاية(١٦)وهذا ما روج له (ياكوبسن) الذي يعد ابا للشكلانيين حينما عرف اللغة الشعرية بذاتية غائيتها - ايضا - قائلا : ((ان استهداف الرسالة لحسابها الخاص هو ما يطبع الوظيفة الشعرية للغة))(١٧) هذا تتوطد إمكانية التفاعل بين الخطاب النقدي العربي القديم ومنجزات الدرس النقدي الحديث قناعة وفعلا عبر تحديد لمراكز الثقل في الخطابين ، وبهذا الكشف ذاته يمكن تأسيس في إقامة دعائم الأفق النقدي العربي ، لان فاعلية الموروث العربي في هذا المضمار قد تصل الى مناهج ما بعد البنيوية ، فالسيميولوجية تكاد لا تبتعد كثيرا في تحديداتها للقول الشعري عما سبق ذكره من إشارات موروثية ، فالممارسة السيميولوجية تنص على ان القول الشعري يعتمد على نظام اشاري يختلف عن النظام الذي يستخدمه المتكلم الاعتيادي او حتى الشاعر نفسه في حياته اليومية ، هذا النظام الاشاري يقوم مصاحبات ومتقابلات غير متوقعة ، وذلك لان الأمر في اللغة الشعرية متعلق بتبدل جوهري في العلاقة بين الدال والمدلول ،

وعلى هذا الأساس يمكن النظر اليه بذاته من كونه يميل الى مجال أخر كما يقول الدكتور جودت فخر الدين(١٨)

وتتجلى الميزة الأساسية لهذا الخطاب فيما بلغه في نهاية القرن الرابع الهجري في استحكام الأسس النقدية على منهج سليم ، فيما تميز به من طابع عربي في أسلوبه ونقده ،إلى جانب تأثره بالثقافات الأجنبية الأخرى ، وبما ان الخطاب مرهون بمقارنته بما يماثله في الخطاب النقدي الحديث ، فان هذا المبدأ سيحدد طريق الكشف عن جملة خواص ريادية أخرى تشكل

بنى دائمة بإمكانها بإمكانها ان تتلاءم وتتكيف مع المنجز النقدي الحديث ، فيما نفعل ذلك ، علينا ان نتذكر دائما ان اية خبرة او ممارسة لا يمكن أدراك أهميتها ما لم تتفاعل مع البنية التي تكون هي جزءا منها ، واعتمادا على ذلك يستطيع الدارس ان يحدد مدى الابتكار والأصالة في الخطاب النقدي العربي القديم ، ويستطيع كذلك تحديد القيمة الجمالية لهذا الخطاب تمشيا مع الحكمة التي تقول : ((لا ينتفع بالماء الساكن في قرارة الأرض ما لم يسح ، ولا بالذهب في معدنه ما لم يستخرج ولا بالعلم ما دام مكتوبا ما لم يفض؟)) (١٩)ما علينا ان نتذكر _ أيضا _ ان سمات الخطاب النقدي العربي القديم تتخذ قيمتها وخواصها من ارتباطها بخصوصية النص العربي ، لان من غير المعقول إقحام ممارسة نقدية تستمد قيمتها من نصوص اخرى لها سماتها الفنية التي قد تختلف عن خاصية النص العربي ، لان الذي لا شك فيه ان كل لغة تكاد تكون حلقة مغلقة على ذاتها ، وقديما قال العرب في أمثالهم لكل مقام مقال(٢٠) وهذا الاختلاف يمن ان يكون مبررا لحالات التجاهل ما بين (العربي و الاجنبي) عبر المقابلة والموازنة والمقارنة والتأثر والتأثير ، من شانه رفد الافق النقدي العربي المستقبلي بمقومات الاصالة والمعاصرة في ان واحد ، لاننا نجد انفسنا امام انجازات عربية ثرة في هذا الميدان لا يمكن حصرها ، منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، ما اشار اليه الدكتور محمد مندور مبكرا من ان ما قدمه عبد القاهر الجرجاني سابق وقريب من المنهج الوصفي للعالم السويسري(سوسير)، وخاصة نظريته في النظم التي تؤكد مبدأ العلاقات ، وبهذا فهي تمثل - بحق - فلسفة اللغة العربية والمنهج النقدي السديد(٢١)

ان ما اراد ان يقوله عبد القاهر في في هذه النظرية ، هو تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض أي انه ليس سوى حكم من النحو او توخي معاني(٢٢)وقد ثبتت هذه الحقيقة منذ عبد القاهر الجرجاني ومرورا بسوسير اتجاها مثمرا تحركت بموجبه اللسانيات الحديثة فيما بعد ، كما تبدو التطبيقات لدى عبد القاهر مثيرة للغاية في ترسيخ اطر نظريته اذ كان هدفه ليس تفسير النصوص الشعرية وشرحها بقدر ما كان توضيح القواعد المؤسسة التي تشتغل بموجبها النصوص ، وربما ترد افضل موازنة لهذا الاشتغال عند الجرجاني بما عرف عن الشكلانيين من طروحات تؤكد ان الشعرية بنية مجردة وليست وقائع اختبارية ، فهي - اذن - تهتم بالهياكل المطلقة عبر معرفتها للقوانين التي تنظم ولادة كل عمل وعلى ان تقوم في الوقت نفسه باستخراجها من داخل العمل الادبي نفسه ،هذا مايوضح مقولة (ياكوسن) التي تذهب الى ان موضوع العلم الادبي ليس الادب وانما الادبية ، ومن هذا ، فالشعرية تتحدد مسيرتها بين حدين أقصيين ، الحد الخاص الشديد والحد المفرط في العمومية .

ولما كان موضوع تطور السلسلة او التحويلية جزءا من مكونات الشعرية ،فان ثمة اشارات باهرة للجرجاني ، سنكتفي منها بإشارتين اولاهما تتعلق بالعلمانية اذ جاء مانصه : ((لان اللغة تجري مجرى العلامات والسمات ، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه)) (٢٣)كمن القول _ هنا _ ان التعامل الذي يقوم بين العلامة والشيء الذي تشير اليه ، انما يؤخذ على اساس من التقاليد ، كما يؤكد ذلك (ايكو) في كتابه نظرية الشفرات (Theory of Codes) وهكذا فان كل مؤشر بامكانه ان يتحول الى علامة داخل نظام سوسيو ثقافي في حالة وجود ديمومة تواصلية ، كما هي الحال في ضفارة الانذار التي دليل على وجود الخطر(٢٤) وثانيهما مسألة اعتباطية اللغة التي كثيرا ما نحيلها على سوسير ، في حين ان الجرجاني كان قد قررها منذ تاريخ سابق وبعيد اذ قال : ((فلو ان واضع اللغة قد قال ربض مكان ضرب لما كان ذلك ما يؤدي الى فساد))(٢٥)

وتكمن الفائدة من بعض التحديدات المصطلحية فيما يخص الصورة في الخطاب النقدي العربي القديم في تقريرنا من بعض مناهج ما بعد البنيوية المتمثلة بنظرية التلقي ، لانها تنطلق اساسا من قيمة تحليلية ومعرفية واعية باهمية المتلقي اذ تبدو الصورة الاولى (المعنى) قرينة التطابق والتماثل بين الذات والموجودات الحسية ، وهذا ما اشار اليه ابن طباطبا العلوي نصا حينما قال : ((ان من التشبيهات ما اذا عكس لم ينتفض)) (٢٦)ي حين تاتي الصورة الثانية (معنى المعنى) محملة بدلالة اخرى تتجاوز حدود السطح لتحدث تاثيرا في

المتلقي عبر ما يسمى بالذاتية النصية او التلقي الايجابي في نظرية التلقي(٢٧)

ولا شك ان التجربة النقدية الموروثة قد قدمت انموذجا كان جزءا اصيلا من الثقافة العربي ولايزال لانها استخرجت اسانيدها وقوانين اشتغالها من نصوص الادب العربي نفسه ، كما انها تمكنت من تقديم كشوفات باهرة من الصعب حصرها وقد وصل البعض منها الى نظريات مثل نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني كما عبر البعض الاخر بجلاء عن اطر منهجية واضحة المعالم بدءا بابن سلام في طبقات الشعراء وفيمن تبعه بعد ذلك من نقاد كابن قتيبة في كتابه الشعر وبقية سلسلة النقاد العرب المعروفة الذين ارسوا دعائم النقد العربي القديم ، بما عرف عنهم من موهبة واقتدار على مفاجئتنا بما لا نتوقع م انماط التحليل ووسائل الكشف ، لان المنهج النقدي ايا كان مشربه بحاجة الى الناقد الحقيقي الذي يحقق الكشف من الداخل لا الناقد الذي يأتي بمثابة الوصفة الجاهزة ، الأمر الذي يجعل من تطبيقات حرفية لا روح فيها ، لانه يحولها الى مجموعة من الاستمارات وكشوف البيانات ، وهذا يجعل الخطاب النقدي لمن يتلقونه خطابا يثير الامتعاض ، لان النقد يضيق ذرعا بالقيود الصارمة ويأبى التقسيمات والتفريعات المنطقية ، وقد أدرك النقاد العرب هذه الحقيقية منذ زمن بعيد ، كالجاحظ وبشر بن المعتمر وابراهيم بن المدبر وابن طباطبا العلوي ، اذ اكتفوا باللمحات الدالة والإشارات الذكية فيما يخص النص العربي ، الامر الذي جعل المنشئ مستوعبا ومقتنعا بها ، فأخذ يستلهمها فيما يبدع ويكتب ، والاهم من كل ذلك ، انهم صاغوا خطابهم النقدي على وفق الملامح المستمدة من الروح العربية اولا وعلى وفق المتحقق من نصوص ابداعية عربية حيو ثانيا .

ملامح الافق ...... سمات وخصائص

ان النقد الادبي قديمه وحديثه يجمع على اهمية المصطلح اذ لابد من الخبرة الدقيقة بمدلولات الاصطلاحات حتى لا نضل في استخدامها حين نعتمد عليها .

ومن هنا يتحتم علينا تقديم احترازين بصدد مصطلح الافق ، الاول ، وهو ما نجده في احداث ما بعد البنيوية لدى كل من (جادامر) و (ياوس) ، اذ يذهب (جادامر) الى ان الحاضر لا ينطوي على الافق الاصلي الذي انبثق عنه الماضي ، وانما ينطوي على افق محوّر ، في حين يرى (ياوس) ان عملية التواصل بين الافاق تتم على وفق صيغة حوارية تاويلية يتمخض عنها في الاعم الهوية او الهويات المتعددة بحسب انكماش مساحة التاويل او اتساعها ، ولكن مثل هذه الحوارية لا تعتمد مبدأ التالف ، وانما تعتمد الاختلاف الذي يكون من شانه توليد صراع مستمر بين الافاق ، وهذا ما يفسر شعرية (ياوس) المرتكزة على مبدأ كسر افق انتظار القارئ ، واما الثاني ، فهو متولد عن الاول وملتصق به ، لان مبدأ الاختلاف نجده يأخذ منحى اخر لدى (جاك ديريدا) وأنصار المدرسة التفكيكية اذ يجئ في ماله النهائي بمثابة تيار عارم يجهز على فكرة الهوية وواحدية الأصل ، وذلك من خلال تاجيله الدائم لاحتمالات الوصول الى حاصل جمع ثابت للمجموع الكلي للجزيئات (٢٨)الامر الذي ينجم عنه اطلاق توصيفات عامة تذهب الى ان النص ينزع الى التنافر والتفكك والتقوض ، مما يجعله ساحة من التباينات (٢٩)وهذا ما يتولد عنه _ اخيرا _ ضياع الهوية وتلاشيها .

اننا نسوق هذين الاحترازين سعيا وراء اظهار مفهوم محدد للافق الذي نحن بصدده ، وهو مفهوم يرتكز على مبدا التطور لا على مبدا القطيعة ، وبذلك يتم الحفاظ على الهوية وتجديدها في ان واحد ، ولماذا نذهب بعيدا ، ففي موضوع المذاهب الادبية ما يوضح القصد من خلال مصطلح الكلاسيكية الجديدة والرومانسية الجديدة على سبيل المثال ، اليست هذه المصطلحات تريد ان تقول باختصار ان الاصول تتلائم مع العوالم المتغيرة الجديدة ؟ وعلى وفق هذه الرؤيا يمكن بصياغة افق نقدي عربي حديث واضعين نصب اعيننا الفرق بين الاستعدادات الثقافية التي قام العرب الاوائل ابان عصور التالق الحضاري ، وتلك التي قام ويقوم بها دعاة محاكاة الغرب في عصرنا الحاضر ، لان الاستعدادات مهما توالت لابد ان تكون في نهاية المطاف لمصلحة الهوية وخصوصيتها ، لا ان تكون بدافع ذوبانها ومحوها وضياع شخصيتها .

هذا هو المنطلق - اذن - الذي يؤسس لمسار الافق وعناصره المستقطبة التي يمكن ان نوجزها بما ياتي :

١- الملائمة
٢- تكامل العلاقة .
٣- التمركز حول الخصوصية .
٤- تجديد الرؤيا .
٥- الانفتاح مع الاحتفاظ بعامل الاتجاه .
٦- الإضافة النوعية .
٧- القابلية على الخلق .

وفي ضوء المنطلق وعناصره المستقطبة يمكن ان نضيف مبدا الحرية المنهجية التي تعدل ما دعت الحاجة من غير ان ترى في ذلك نقصا ، ولعل هذا ما يوضح البنية العلائقية ما بين الدفة والشراع التي حرصنا تثبيتها في بنية العنوان كإحدى مكوناته اعتمادا على مبدا التمركز حول الخصوصية ، فالدفة هي التي تمثلنا وهي اقوى من الشراع ، اما الشراع فيمثل المحتوى الوافد المنعوت بالغير ، وهو _ ايضا _ قوة غاشمة قد تحمل السفينة الى الصخرة وتحطمها اذا فقدت الدفة تحكمها ولما كان الافق منطلقا تتأسس المقاربات التطبيقية بموجبه ، فلابد من تحديد الآليات تطبيقه التي نراها تتحدد في ثلاث مسائل :

الاولى : عدم جدوى الفصل الميكانيكي بين المناهج .
الثانية : ان كلية المناهج في حالة تطبيقها على النصوص تكفل لنا مقاربات نقدية صائبة شريطة توافر الموهبة النقدية سلفا .
الثالثة : ان الافق الذي يمكن ان نطلق عليه افق التقريب يقوم اساسا على التكافؤ وتكامل العلاقة بين محتويين نقديين ، والموروث ومستجداته عبر اعادة بناءه والمناهج النقدية الحديثة ، ولاسباب تتعلق بدقة المصطلح وما يؤول اليه وقع الاختيار على مصطلح التقريب الذي يفهم منه استبعاد كا ما من شانه ان يكون بعيدا عن النص وخارجا عن ممكناته الداخلية ، وهذا يعني افساح المجال لان نرى الخصائص والاشكال وتبينها عن قرب دون الرجوع الى اية عناصر خارجية لا تقترحها ممكنات النص الداخلية ، لان ميكانيزم النص الشعري على وجه التحديد يتجلى في الاستعمال المتميز للاداة ، وبهذا يكون مصطلح التقريب وما يترشح منه علاماتيا يشير الى :-

١- اقصاء مبدا التبعيد (الرؤية الخارجية)
٢- اعتماد مبدا التقريب (الرؤية الداخلية) .

وفي ضوء ذلك فان منهجية الافق معنية بأدبية الادب أي شكله اللغوي وخصائصه الشعرية ورؤيته الداخلية عبر مستويين ، مستوى الادراك ومستوى الاحساس ، فالإدراك الفني هو الذي نتحقق فيه من الشكل ، اما الإحساس بالشكل فيبرز بوصفه نتيجة لبعض التقريب بين الخطاب النقدي العربي القديم والمناهج الحديثة ، بهدف البرهنة على تشابههما وبخاصة اذا تم التشديد على تطابق الطرفين في مسألة التحليل اللغوي بإطاره العام ، وهنا تدخل _ أيضا _ عمليات الفحص لاليات المعاودات في النص سواء أكانت معاودات إيقاعية ام تركيبية او غيرها .ان عملية التداخل بين الخطابين العربي والأجنبي في افق التقريب غير خارجة عن دائرة الشعرية بوصفها المقاربة الاكثر انسجاما مع جوهر الافق ضمن اطاره العام ، وفي هذا وحده ما يكفي لعملية التداخل بأن تصبح غير بعيدة عن منظور منهجي واضح المعالم ، وفي ضوء ذلك يمكن النظر للاعتراضات التي تقول بأن مثل هذا التداخل قد يسهم في امحاء معالم التمنهج بوصفها اعتراضات جوهرية ، لان افق التقريب قد يعمد الى صهر التداخلات في بوتقة الأدبية او الشعرية على الرغم من اختلاف بعض مفردات الأجهزة الاصطلاحية وتعارضها ، بحيث يقوم الأفق بعمليات استبدالية بين حين واخر ، في الوقت الذي وصلت فيه المناهج وخاصة البنيوية وما بعد البنيوية الى مستوى من الدقة الاصطلاحية في الاستعمال الامر الذي يجعل من الفعل (ينبغي) وحده مبررا لتهديم مقاربة بنيوية ، لان مثل هذا الفعل يمت الى المعالجة المعيارية ، في حين ان المقاربة البنيوية هي توصيفية في الاعم لا تتطلب ذلك ، وهكذا الحال بالنسبة لكثير من المصطلحات التي يشتغل عليها الخطاب النقدي الحديث ، ولتوضيح ذلك نقول : ان التداخل الذي نقصده انما يدور ضمن دائرة الشعرية ، وبذلك عدها منطلقا اساسيا لهذا الافق ، وهذا يعني الابتعاد عن وجهة النظر الاسقاطية وكذلك التعليقية اللتين تحيلان على المناهج السياقية ، في حين ان افق التقريب منضو ضمن اطار المناهج النصية(٣٠)عليه فان المناقلة والتداخل يتمان ضمن نطاق المناهج النصية على وجه

التخصيص او على وفق وجهة النظر الشعرية على مجه العموم ، ولهذا ، فان عملية اشتغال الافق الذي نحن بصدده على النص تشبه حالة التنويع على ثيمة واحدة ، وبذلك بمقدورنا الشروع بتقديم توصيفات تستند بالاساس على القيم التطابقية بما يضفي على الافق تعددية المرجع في اطار المقاربات النصية لا السياقية ، اذ ان كشف الاثر اللافت في النص الشعري لابد ان يرتكز على وقائع نصية ، وهو ما تحاول المناهج النصية مجتمعة الوقوف عنده واستجلاؤه على الرغم من تباين زاوية التناول على مستوى الاجراءات الفنية ، فالنسق في اللسانيات على سبيل المثال يظل كما هو بمثابة مجموعة من الاشارات يعتمد بعضها على بعض ، ومن هنا يغدو التحليل اللغوي في اطار الرؤية الفنية هو القاسم المشترك في عملية التداخل المنهجي لافق التقريب (٣١)وهذا يترشح عنه عادة فحص العلامة اللغوية وبيان مدلولها الذي يمكن حصره في نمطين ، اولهما تعييني ، وفيه تكون العلامة متطابقة مع اصل الوضع والاتفاق ، وثانيهما ، تضميني ، تكتسب فيه العلامة معنى اخر جديدا ومخالفا لاصل الوضع والاتفاق .

والحق ان الامر في قضية افق التقريب يرتد في منتهاه الى مسألتين اساسيتين ، هما ، الوعي الزائف والوعي الحقيقي ، فالثاني ، هو المطلوب ، لان من شأنه ارساء دعائم النقد العربي الاصيل ، في حين يبقى الاول ضمن دائرة هيمنة الاستعدادات الثقافية الاجنبية دون دراية او وعي بخطورة بعضها ، فالمناهج ايا كانت لابد ان تكون متعلقة بأيديولوجية من قريب او بعيد ، ومن هذه النقطة بالذات بدأت المحاولات لتحديد سمات الخطاب النقدي العربي الحديث ولذلك ظهر ما يسمى بالطبعة العربية للنقد البنيوي على يد كمال ابي ديب وغيره والبنى المولدة في الشعر الجاهلي او من خلال ابحاثه الاخرى التي نشرت في بعض المجلات كدراسته لمعلقة (لبيد) التي نشرت في مجلة المعرفة ودراسته الاخرى لمعلقة (امرئ القيس) يمكن عد كل ذلك من باب الافصاح عن هذا التوجه على الرغم مما يلاحظ في بعض التطبيقات من جنوح نحو استخدام معايير النثر على الشعر الذي له معاييره الخاصة ، مما نجم عن ذلك خطاب نقدي مبني على التقليد لا على خاصية الجنس المفقود او خطاب منسوج على منوال النثر ، ولتفسير مثل هذه الظاهرة ، نقول : ان كل راصد لنشوء الخطاب النقدي وتطوره يدرك ان اشتغال هذا الخطاب كان على النثر ولم يتحرك باتجاه الشعر إلا متأخرا ، وبهذا فان اصحاب الطبعة العربية للمنهج البنيوي لم يتمكنوا من تجاوز مثل الاشكالية اذ بقيت على سبيل المثال موضوعة المتغير في بنية الحكاية او موضوعة الزخرفة في التاليف الشفهي لباري لورد وغيرهم ممن طبقوا على النثر ، من النماذج المستلهمة التي جرى تطبيقها بحذافيرها على النص العربي الشعري قديمة وحديثة على حد سواء في حين يستدعي الشعر وهو الجنس الأصيل عند العرب أسانيده المعرفية والمصطلحية الخاصة به ، ولا ريب في ان هذا التحديد ، انما يعين على فهم العلاقة ما بين المتوارث والمستحدث وصولا الى الأفق النقدي الخاص .

وبهذا التحديد اعتقد ان الممارسة النقدية العربية الحديثة ستخرج من وضعها الإشكالي إلى وضعها السليم المعافى اذا ما راعت كل ذلك ، وهذا ما يمنحها استقلالها واستقرارها النظري ، وفيما عدا ذلك ، فان المناهج النقدية الحديثة لا تنفك تطرح نفسها في سياقات اشكالية حتى في ظل محيطها الخاص بها ، فهذا جاكوبسن _ مثلا _ يرى ان الممارسات اللسانية البحتة لا تنتج نقدا يمكن ان ينضوي في اطار الشعرية (٣٢)كنها في الوقت نفسه يمكن ان تدخل من باب المعينات للناقد بوصفها مقاربات تشريحية لغوية للتجلي اللساني ، وهنا ، علينا ان نتأمل ذلك لنجد أوجه القصور في الممارسات اللسانية والحلول التوفيقية التي طرحت لإنقاذها ، والغريب ان نجد في واقعنا النقدي المعاصر من يحاول جعل الممارسة اللسانية منهجا في النقد ، مما يتعارض اساسا وما تدعيه تلك الممارسة نفسها من معايير تتصل بالتشريح اللغوي لا بالتقدير النقدي(٣٣)وعلى وفق هذه النظرية التوصيفية لأفق التقريب يمكننا القول ، ان أفقنا معنى بالبناءات المكتفية بنفسها التي لا تحتاج من اجل بلوغها الى الرجوع الى اية عناصر خارجية عبر اعتماد رؤية المشاركات ورؤية الاختلافات (٣٤)التي تؤدي انجاز مهمة التداخلية والتجميعية في آن واحد بوصفها منبثقة اصلا عن النصانية ، وهذا من شأنه تكريس القيم التقريبية لا الخلافية بين المناهج النصية ، وبما يتصل اخيرا _

بحدود منهج التداخل الذي يكون فيه الخطاب النقدي قرينا لجوانب التناول العلمي وبهذا نصل الى نقطة تأصيل افق التقريب الذي لا ندعي اكتشافه او اختراعه ، بقدر ما ندعو الى اظهاره واستخدامه ، وفيما يأتي نقدم بعضا من التأصيلات النظرية التي تشير صراحة الى ما ذهبنا اليه من جوهرية الافق الذي نتمناه بالتقريب وخاصية تداخلاته الاشتغالية .

اولا : لقد ورد في كتاب التحليل البنيوي للسرد لمؤلفه رولان بارت ، ص٩ وصف لأنموذج التداخلات بعيدا عن الاعتماد على القيم الخلافية ، بما يضمن للمنهج تعددية المرجع في اطار المقاربات التوصيفية ضمن توجهات علمنة الخطاب النقدي الحديث عبر حركة القوانين التي تتحكم في النصوص ، ولذلك نراه يطرح بديلا للمواءمة والتساوق ، وهو ما اسماه باللسانيات الثانية .

ثانيا : لقد ورد في كتاب (مناهج النقد الادبي بين النظرية والتطبيق) لمؤلفه ديفيد ديتش ص٥٩٧ ما مفاده بان من الضروري ان تتداخل المناهج في سبيل إضاءة النصوص واستخراج المقاييس الادبية التي تتمتع بها ، ومثل هذه المهمة لا توكل الا للناقد المبتكر لا الناقد المترجم او المقلد الذي يؤمن ايمانا عميقا بانه لا يمكن للنقد من ان ينمو ويتطور بمجرد الاعتماد على منهج واحد ، في حين بإمكان رؤية التداخلات المنهجية ان تعلل وجود ظواهر فكرية او فنية من اعمال معينة وتحديد القيمة الإجمالية للاعمال المدروسة .

ثالثا : واما على مستوى البحوث والدراسات ، فأننا سنختار أنموذجين ، الاول ، للدكتور صبري حافظ ، وهو البحث الموسوم بـ(الشعر والتحدي ... اشكالية المنهج) والمنشور في مجلة افاق عربية ، العدد (١) لسنة ١٩٨٦ ، والثاني للدكتور مرشد الزبيدي وهو البحث الموسوم بـ (المناهج النقدية) والمنشور في مجلة الأقلام العدد (١_٤) لسنة ١٩٩٧ فالأول يعمد الى اشباع السياق النقدي العربي الحديث بما سماه بمنهج الرؤية الفنية الذي لا يقطع الارتباط بالمناهج كافة ومنها التراثية بهدف تحقيق اكتمالية مرجعية فضلا عن دائرة اشتغاله التي تهتم بالعمل الادبي وحده ومن داخله يبدأ تلمس قيمه الجمالية ورؤاه الفكرية ، وإما الثاني ، فقد أفاد في تقديم الوظائف المتغايرة لجملة من المناهج وتمكن من تصنيفها الى فئتين فقط ، الامر الذي جعل من البحث منحازا الى تغليب الاتجاه النصي الذي حصره بمجموعة من المناهج بدءا بالمنهج الشكلاني الذي قام في روسيا ، ومدرسة النقد الجديد التي نشأت في امريكا والمنهج ألتفكيكي والمنهج السيميائي ومناهج القراءة وما يتفرع عن هذه المناهج من تسميات او ما يقترب منها مثل الفني والبلاغي والالسني والاسلوبي وانتهاء بآخر مناهج ما بعد البنيوية المعروفة (٣٥)

خلاصة واستنتاج

وفي ضوء ما بحثناه نستطيع ان نحدد مستوى البنى الفكرية ، التي بلغها الخطاب النقدي العربي القديم ، بوصفها بنى استباقية وقابلة للاعادة ثانية ، الامر الذي يتيح لها المجال لان تحيا من جديد جنبا الى جنب مع ما يموج به عصرنا من مناهج النقد ومستجداته .

وعليه فان النظرة المنبهرة بالغرب وبريقه النقدي تمثل حالة اولى وبعثرة للصورة التي تتطلب اعادة الكشف والتقويم ، لتتضح من خلالها قيمة الموروث النقدي العربي.

وبهذا يمكن تجاوز النظرة التجزيئية التي تمثل _ بحق _ واحدة من المطبات الرئيسة للخطاب النقدي العربي المعاصر عبر ارتكازه على معايير غربية صرف بعيدة كل البعد عن طبيعة النص العربي وخصائصه المميزة ، لانها خرجت من معطف معرفي له خواصه التي تميزه ، وبهذا الانكباب على سبيل المثال على تطبيق منهج بروب في الحكاية الخرافية او النظرية الشفاهية لباري لورد او منهج شتراوس في دراسته للاسطورة وغير ذلك بكثير ، يمثل في حقيقة الامر جانبا سطحيا او تجزيئيا في مقاربة النصوص العربية وبخاصة الشعر ، بوصفه اكثر الاجناس عنادا في محليته ، كما ان مثل هذه المقاربة لا تعدو ان تكون مجرد مقاربة مشوشة فاقدة لخصوصيتها المعرفية والجمالية ، وذلك لمطابقتها لما في هذه المناهج من تصور وممارسة مطابقة تامة ، وهذا نظير ما يفعله المقلد اذ مهما بلغ شأوه ، فأنه يبقى مقلدا في احسن الاحوال ، في حين تعود المقاربة الحقة الى غير ما يفضي به هذا المسلك ، لانها تقف على خصوصية النص من خلال واقعة العياني وذبذباته الشعورية ودلالاته اللغوية والايحائية .

٣- وبطبيعة الحال فان كل هذه الطروحات المتعلقة بجوهرية الخطاب النقدي العربي القديم ، تجعل من الخطاب افقا ممتدا يمكن صياغته في افق نقدي جديد انطلاقا من مجمل- القضايا التي عالجها وبالعلاقة مع وضع المنجز النقدي العالمي الحديث ، كما ان البحث في مجال علاقة هذا الموروث بالمنجز النقدي الحديث قد ينجم عنه قراءات مختلفة ولاهداف قد تكون متغايرة ، ولكن المهم المحافظة على الهوية القومية في مقابل محاولات الغزو والتشويه الثقافي ، نقول هذا لان الامور قد اختلطت لدى البعض الذي بات ينظر الى قضية اعادة بناء الموروث وكأنها رفض للمفاهيم الثقافية الحضارية الجديدة التي تفرضها التطورات ، وفي مقابل كل هذا تبدو الطروحات حول بلورة ممارسة عربية نقدية حديثة هي من الطروحات العربية الاصيلة ، لانها تنطلق من تعادلية خلاقة بين الخصوصية والعالمية او بين محلية الموضوع وعالمية التكنيك ان صح التعبير ، لان انتاج المعرفة لا ينفصل عن *داخلية ثقافية وحاجاتها النابعة من محيطها ، مع الاقرار ضمنا بأهمية الترابط المعرفي شريطة البقاء ضمن دائرة المحافظة على زاوية الاتجاه .

ولهذا فان تاسيس افق نقدي عربي حديث يبدو مسألة مسلما بها لا تحتاج الى ؟؟؟؟ كثير طالما ان هناك اجماعا شبه عام على ذلك ، ومن الواضح ان مثل هذا الطرح قد اقره الموسيقيون وهم يتحدثون عن العودة الى الاصول القديمة للموسيقى الشرقية من اجل الوصول الى موسيقى عربية اصيلة ، واكتشف الرسامون الزخرفة الاسلامية وفن الخط العربي والاشكال المعمارية القديمة وجعلوها سندا اساسيا من اسانيد الرسم الحديث ذي الخصوصية العربية وغرق المسرحيون في البحث عن قصص التراث والاساطير العربية واستعاروا الاشكال القديمة للمقامات والشعائر الدينية والعادات الاجتماعية القديمة ، واحيوا من جديد صيغ ا لحكواتي الشعبية ، ولم يكن السينمائيون بمنأى عن هذه الظاهرة ، وهذا كله مما يؤكد اصالة هذا التوجه الذي ينبغي على المختصين في شؤون النقد ان يحذوا حذوه ايضا(٣٦)..

المصادر

(١) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، بيروت ،ط١ ١٩٧٣ ، الجزء الثاني ، ص ١٨٤
(٢) الوضع مابعد الحداثي ، د. ضياء خضير ، جريدة الثوورة الصادرة بتاريخ ٢٠٠٠/٨/١٤، صفحة ثقافة
(٣) ينظر ، الادب المقارن ، طه ندا، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧ ، ص٩٣
(٤) - ينظر ، الادب المقارن في جامعات العالم بين المنهجية واللامنهجية ، د. هناء البياتي ، مجلة اداب المستنصرية ، العدد ٣، ١٩٩٧ ، ص ١٤٠
(٥) - ينظر ، قضايا الادب في النقد الادبي _ك ك روثفن ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٩ ، ص ٤١٧
(٦) - ينظر ، ممارسات في النقد الادبي ، يمني العيد ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٥، ص٥
(٧) - ينظر ، الازمة والضرورة في منهج نقد الشعر الحديث ، عبد الرحمن حمادي ، مجلة الاداب ، العدد (٦) ، ١٩٨٠ ، ص ٢٩
(٨) ينظر ، اعادة بناء الخطاب النقدي العربي القديم ، د. فهد محسن فرحان ، جريدة الثورة الصادرة بتاريخ ٢٠٠٠/٦/٢٩.
(٩) - ينظر ، نظام سيرة ، حيدر سعيد ، مجلة الاديب المعاصر ، حزيران ، ٢٠٠٠، ص١١٨ .
(١٠) - ينظر ، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد ، الفت كمال الروبي ، دار التوير ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص٨٣_٨٥ .
(١١) - نفسه ، ص ٩٥
(١٢) - نفسه ، ص ٢٠٣ .
(١٣) - ينظر ، قضية البنيوية - دراسة ونصائح ، د. عبد السلام المسدي ، تونس ، ط١ ، ١٩٩١ ، ص ١٢٩

http://thiqaruni.org/arabic/122.pdf

(١٤) - ينظر ، قضايا الشعرية ، رومان ياكوبسين ، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون ،دار توبقال للنشر ، المغرب ،ط١ ، ١٩٨٨ ، ص٧٨
(١٥) - ينظر ، الاسلوبية والاسلوب ، نحو بديل السني في النقد والادب ، د. عبد السلام المسدي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا _ تونس ، ١٩٧٧ ، ص١١٠_١١١.

(١٦) - ينظر ، نقد النقد ، تزفتان تودروف ، ترجمة سامي سويدان ، مراجعة ، د. ليليان سويدان منشورات مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط١ .١٩٨٦ .ص٢٤.
(١٧) - قضايا الشعرية ، ص٢٥
(١٨) - ينظر ، شكل القضايا العربية في النقد العربي حتى القرن الثاني الهجري ،د. جودت فخر الدين ،دار الاداب ، بيروت ، ط١، ١٩٨٤ ، ص١٩٢ .
(١٩) الحكمة الخالدة ، ابو علي احمد بن محمد مسكويه ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ ،ص ١٤٩ .

(٢٠) ينظر ، مجمع الامثال ، الميداني ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة مصر ،١٩٥٩ الجزء الثاني ،ص٢٠٢
(٢١) ينظر ، عبد القاهر وسويسير ، د. احمد مطلوب ، مجلة الاقلام ، العدد (١٢) ، ١٩٨٣ ، ص٥ .
(٢٢) ينظر ، دلائل الاعجاز ،عبد القاهر الجرجاني ،ط٥ ، القاهرة ،١٢٧٢هـ ، الصفحات ٦٤و ٦٥ و ٢٨٢و ٣١٧و ٤٠٤
(٢٣) اسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق هـ _ ريتير _ استانبول ، ١٩٥٤، ص ٣٤٧ .
(٢٤) ينظر ، سيمائية النص الادبي ، انور المرتجي ، افريقيا الشرق ، ١٩٨٧ ، ص٧
(٢٥) دلائل الاعجاز ص٤٠ .

(٢٦) عيار الشعر ، ابن طباطبا العلوي ، تحقيق وتعليق الدكتور طه الحاجزي والدكتور محمد زغلول سلام ، ١٩٥٦ ، ص١١
(٢٧) ينظر ، نظرية التلقي اصول وتطبيقات ،د. بشرى موسى صالح . دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٩، ص٦
(٢٨) ينظر ، الشعر والتحدي - اشكالية المنهج ، د. صبري الحافظ مجلة افاق عربية العدد (١) ، ١٩٨٦ ، ص٤٨
(٢٩) ينظر الصوت الاخر ، فاضل ثامر ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٣ ، ص٢٣١
(٣٠) ينظر ، المناهج النقدية - عرض تاريخي واعادة تقويم ،د. مرشد الزبيدي ، مجلة الاقلام العدد (١_٤) ، ١٩٩٧ ، ص٢١
(٣١) ينظر ، اسلوبية البناء الشعري سامي مهدي ، ارشد علي محمد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٩،ص٨
(٣٢) ينظر ، قضايا الشعرية ص٧٧ .

(٣٣) ينظر ، النقد والحداثة ، د. عبد السلام المسدي ، ط٢ ، تونس ، ١٩٨٩ ،
(٣٤) ينظر الاسلوبية من خلال اللسانية ، عزة اغاملك ، ص٨٤_٨٦
(٣٥) المناهج النقدية - عرض تاريخي واعادة تقويم ، د. مرشد الزبيدي ، مجلة الاقلام العدد المزدوج (١_٤) لسنة ١٩٩٧،ص٢٤
(٣٦) ينظر ، الهوية القومية في السينما العربية ، كمال رمزي واخرون ، ط١، بيروت ، ١٩٨٦ ، ١٥٦

النكرة في سياق النفي وأثرها في تقرير المعنى في القرآن الكريم

هادي غالي رضا الدخيلي
الكلية التربوية المفتوحة - مركز ذي قار

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

النفي كما هو معلوم ، الإبطال والعدم ، وهو عند البيانين ، أسلوب نقض وإنكار،يستعمل لإزالة ما في ذهن المخاطب من اقتناع بشيء . فابن عباس في قوله (لا يصلحُ الهجاء) الذي خاطب به الحطيئة ، كما جاء في كتب الموروث الأدبي ، إنما أراد نقض ما استقر في ذهن مخاطبه من صلاح الهجاء وفائدته .

فجمله (لا يصلُحُ الهجاءُ) التي أراد ابن عبّاس أن ينفي بها (الهجاء)،وهو غرض من أغراض الشعر المعروفة ، صفة الصلاح ، ويحذر الحطيئة المعروف بسلاطة لسانه ، الا يتمادى فيه ، لما قد يجره ذلك إلى ذم أناس لا جريرةَ لهم ، الا أنّهم أقارب المهجو .

النفي الذي يعرفه الدارس فيما مرّ مفرقاً على أبواب النحووموضوعاته،

فدراسة الأساليب في النحو أذن من شأنها أن تجمع ما تفرق من الموضوع النحوي في مكان واحد ، كما أنها تعنى الدلالات الجمل ووظائف المفردات ، فتكسب دروس النحو شيئاً من الطرافة ، قد تخرجه عنها الدراسة النحوية التقليدية .

ولذا جاءت هذه الدراسة الموسومة النكرة في سياق النفي وأثرها في تقرير المعنى في القُرآن الكريم لتحقق الغرض الذي جاءت من اجله وهو خدمة لغتنا الكريمة وتبصير أبنائنا بما لها من روعة في الأداء ، ودقة في التعبير ومن الثابت أنّ ألفاظ القُرآن الكريم غنّية بالمعاني لما لها من موروث دلالي يتصرف فيه القُرآن في سياقاته المختلفة ، فيفيض عليها دلالات جديدة ، فهذه الألفاظ قد وُضعت في سياق القرآن الكريم وضعاً إعجازياً ، بحيث إن اللفظ قد وضع للمعنى المقرر له ، (فالتعبير القُرآني تعبير فنّي مقصود ، كلّ لفظةٍ بل كلّ حرف فيه وضع وضعاً فنياً مقصوداً ، ولم تُراع في هذا الوضع الآية وحدها ، ولا السورة وحدها بل رُوعي في هذا الوضع التعبير (القُرآني كلّه)[١]. (وقد كان القُرآن دقيقاً في اختيار ألفاظه وانتقاء كلماته ، فإذا اختار اللفظة معرفة كان ذلك لسبب ، وإذا انتقاه نكرةً كان ذلك لغرض ، وهكذا دائماً :

لكلّ مُقامٍ مقال في التعبير القُرآني)[٢] وقد يظنّ ظانٌّ أن المعرفةَ أجلى ، فهي من النكرة أولى ، وعلة ذلك أن النكرة ليس لمفردها مقدار منصوص ، نجد أن المعرفة ، فإنها لواحد بعينهِ ، يُثبت الذهن عنده ويسكن إليه)[٣]

(فاللفظ القُرآني ذو سمة خاصة ، فقد لفت مدار الإعجاز عند الغزالي ، فما من كلمةٍ في القرآن الكريم الا وتحقيقها يحوج إلى انقضاء العمر في استيفاء إدراكها)[٤]

ومن هنا نجد عناية القُرآن الكريم باللفظة المستعملة فيه ، فالكلمة في جملةٍ بمنزلة الفريدة في حَبّ العِقد ، فلا يقع مثلها لمخلوق ولا يستطيع احد الإتيان بمثلها، وقد تكون الكلمة أحوالها مختلفة بالإضافة الى استعمالاتها ، فتارة يفضّل القُرآن الكريم استعمالها نكرةً ، ويُكرهُ استعمالها معرفة ، والعكس . وهذه الحقيقة هي التي اسعى جاهداً في هذا المبحث إثباتها وتوضيحها .

أدوات النفي - لا النافية للجنس -

بادئ ذي بدء ، أن أقوى أدوات النفي عند غالبية النُحاة ، هي - لا النافية للجنس - ، لأنَّ النفي بها اقطع ، وان النفي بها يجري مجرى العموم في معناها الاعتباري قال تعالى : ((فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ)) (البقرة - ١٩٧) وسأعرض لهذه الآية الكريمة والخلاف النحوي الذي جرى فيها والعطف الذي جرى في سياقها ، كما أنها من آيات الأحكام الذي يترتب عليها اثر التكاليف عند العبد .

غير أن صاحب (المغني) يرى في - لا النافية للجنس - وجوهاً ثلاثة: اولها : أن تكون نافية ، وهي على خمسة أوجه :

الثاني : أن تكون عاملة عمل إنّ ، وذلك إنْ أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص ، وتسمى حينئذٍ تبرئة ، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً نحو:(لا صاحبَ جُودٍ مذمومٌ)

وتخالف - لا - هذه إنَّ من سبعة أوجه :احدها في النكرات .

الثاني : أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنّه يُبنى ، قيل لتضمنه معنى من الاستغراقية ، وقيل : لتركيبه مع لا تركيب خمسة عشر ، وبناؤه على ما ينصب به لو كان معرباً فيبنى على الفتح في نحو (لا رَجُلَ ، ولا رجالَ)

وفيه : قَالَ تعالى : ((لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ)) (يوسف: ١٢) ((قالوا لا ضيرَ)) و ((لا قائمين)) ومثل لا رجل عند الفراء : (لا جَرَمَ) نحو : ((لا جَرمَ أنَّ لهمُ النّار)) (النحل:٦٢) والمعنى عنده لا بدَّ من كذا أولا محالة في كذا ، فحذفت ((من)) أو ((في)) وقال قطرب (لا) ردَّ لما قبلها ، أي ليس الأمر كما وصفوا ، ثم ابتدىء بما بعده ، وَجرمَ : فعل ، لا اسم ورده الفراء بان (لا) لا تزاد في أول الكلام[٥].

ونقل الزجاج عن سيبويه قولاً في (لا جرَمَ إنما تذرونني إليه ليس له دعوة في الدنيا والآخرة)) يعني انه ليس له استجابة دعوة في الدنيا ولا الآخرة .

قال سيبويه (سألت الخليل عن قوله : (لا جَرمَ)
فقال : لا جَرمَ ، ردٌ لكِلام والمعنى وجب أنّ لهم النار ، وحقّ أن لهم النار وانشد :
لقد طعنتُ أبا عيينةَ طعنةً
جَرَمتْ فزارة بعدها آن يغضبوا .
والمعنى كسبتم الغضب وأحقتهم بالغضب بمعنى ، (لا جَرَمَ ما تدعونني اليه) لقد وجب أن ما تدعونني إليه ليس له دعوة أي وجب بطلان دعوته)[٦]
وقد وردت عبارة (لا جَرَمَ) في سورة النحل في أكثر من موضع لا تخرج عن كسب أو جني كما أشار الراغب في مفرداته وقال تعالى:((لا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ)) (النحل: ٢٣).
وقال تعالى : ((لاجَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)) النحل : ١٠٩
أي (أن لهم النار) كافة : قال : كسب لنفسه النار[٧]. وفي تساؤل يرى الفخر الرازي : لم قال : ((لا رَيْبَ فِيهِ)) البقرة: الآية٢ وفي موضع أخر ((لا فِيهَا غَوْلٌ)) (الصافات : ٤٧) ؟ الجواب ، لأنهم يقدمون الأهم فألاهم وههنا الأهم نفي الرّيب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لا فيه ريب ، لأوهم أن هناك كتاباً أخر حصل الريب فيه فـ(لا) ها هنا كما قصد في قوله ((لا فيها غول)) تفضيل خمرة الجنّة على خمور الدّنيا ، فإنها تغتّال العقول كما تغتالها خمرة الدّنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله : ((لا ريبَ)) على نفي الكلية ؟ : قرأ أبو الشعثاء ((لا ريب فيه)) بالرفع . والحكم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الرّيب بالكلية والدليل عليه أن قوله : ((لا ريب فيه)) نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كلّ فرد من افراد الماهية ، لأنّه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية ، وذلك يناقض نفي الماهية ، ولهذا السرّ كان قولنا ((لا إله إلا الله)) نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى : وأما قولنا : (لا ريب فيه) بالرفع فهو نقيض لقولنا (لا ريب فيه) فهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليحقق التناقض)[٨]
وكما أنّها تعمل في النكرات دون المعارف بخلاف ـ إنّ ـ (إنما لم تعمل في المعرفة ، لان وجه المشابهة ، وهو كونها لنفي الجنس ، ولم يكن حصوله فيها مع دخولها
المعرفة إذْ ليس المعرفة لفظ ، حتى ينتفي الجنس بانتفائها)[٩].
ومن الملاحظ ان تبرئتها ومبالغتها هي في نفي الجنس ، فإنّ الآية الكريمة في قوله تعالى: ((فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)) (البقرة : ١٩٧).
يقف عند هذا المفهوم ، صاحب الكشف عن وجوه القراءات ـ (وبناءً على قراءة الأعرج بالفتح من غير
تنوين ، ووجه القراءة بالفتح من غير تنوين : انه أتى بـ ((لا)) للنفي لتدل على النفي العام ، والمقصود في الآية نفي جميع الرّفث والفسوق ، فكان الفتح أولى به لتضمنه عموم الرّفث كلّه والفسوق كلّه،لأنه لم يرخص في ضرب الرّفث ولا في ضرب من الفسوق كما لم يرخص في ضربٍ من الجدال ولا يدل على هذا المعنى الاّ الفتح لأنه

للنفي العام ، وإجماع القُراء على الفتح (ولا جدالَ) يقّوي فتح ما قبله ليكون الكلام على نظام واحد في عموم المنفي كله في الأسماء الثلاثة في موضع رفع كلّ واحد مع (لا) . (في الحج) خبر عن جميعها)[١٠]
وكما أن ، (الرّفث) يُكنى به عن الجماع ، فقد ذكر الراغب في مفرداته الفسق (فَسَقَ فلان : خرج عن حَجْر الشّرع ، وذلك قولهم : فسقّ الرُّطبُ ، اذا خرجَ عن قِشره ، وهو أعمّ من الكفر. والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير،لكن تُعورفَ فيما كان كثيراً ، أكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حُكم الشرع وأقرَّ به ، ثمّ أخلَّ بجميع احكامه او ببعضه ، واذا قيل للكافر الاصلي : فاسق ، لأنّهُ أخلَّ بحكم ما الزمه العقل واقتضتْه الفطرةُ ، قال تعالى: ((فَفَسَقَ عن أمرِ ربَّهِ)) (الكهف: ٥٠)[١١]
وكما اسلفت في اول المبحث أن هذه الآية الكريمة من آيات الاحكام ،كان لزاماً على المسلم ان يمتثل لامر الشارع في الطاعة لاوامره تعالى ، لان الحج عبادة لا اِستجمامَ او سياحة او عبث او تجارة ، ولهذا اجمع الفقهاء على انه لا جدال في الحج الاّ الجدال العلمّي ، لان من اعظم الملكات عند الله ملكة الحياء والعلم، وبهما يرقى العبدُ الى ربّه والعمل الصالح يرفعه .
وقد يكون النفي بـ (لا) النافية للجنس اعتبارياً ، فالحديث المرّوي عن الرّسول (ص) هو مصداقُ على ذلك : (لا قولَ الاّ بعملٍ ، ولا قول ولا عمل إلاّ بنيّةٍ ، ولا قول ولا عمل ولا نيّة اِلاّ بإصابة السنّة)[١٢]
(ولا) هنا نافية للجنس ، لأنّ اسمها مبنيّ على الفتح ، وهي تختلف في ادائها ومدلولها عن (لا) المشبّهة بـ (ليس) في كون النافية للجَنس تنفي جنس الشيء ، وهو العمل في المقام ، وهذا معناه ان العمل وغير العمل سيّان ان لم يكن العمل مصحوباً بنيّة حسنة ، وليس المقصود نفي الحقيقة والواقع الخارجي بل نفي الاعتبار. فمن واصل الدّراسة لمدة عشرين او ثلاثين سنةً حتّى بلغ مرحلة الاجتهاد ، انما يعبرّ عن وجود همّةٍ صاحبُها رجل مثابر، إذاً فكيف لا يعد كلّ ما بذله من جهدٍ عملاً؟ وهكذا من بذل إطعاماً او القى خطاباً إذاً استوجب مدح الناس واعجابهم ، كيف. قال عمّا صدر عنه أنّه لم يكن عملاً ؟ لا شكّ ان المقصود هو نفي الاعتبار وليس الحقيقة . وتوضيح ذلك بمثال: لو أنّ شخصاً ألفَ كتاباً ضخماً واتعب نفسه في تاليفه ثمَّ قدّمه لعالمٍ والتمسه ان يكتب له تقريضاً ولكن العالم اكتشف بعد مطالعته الكتاب أنّه لا قيمة له من الناحية العلمية والموضوعية،واعتذر لصاحبه عن كتابه التقريظ قائلاً: إنّ هذا ليس بكتابٍ أصلاً فماذا يُفهم ؟ هل نفى الواقع المادّي الملموس للكتاب ككتاب مؤلف من اوراق كُتب عليها عبارات وخطوط أمْ نفى توفّر الكتاب على الشروط التي يستحق بها ان يسمى كتاباً كما ينبغي .
واذا اتّضح هذا المثال نقول: (هكذا يجب أن نفهم مراد الاحاديث الشريفة التي تقول: (إنّه لا عمل إلاّ بنيّة)[١٣]

وفي شهادة تكبيرة الآذان : ((أشهدُ أَنْ لا اِلهَ إلاّ الله)) يتجلى النفي المطلق في أولى الشهادتين ، ولفظة : (اِله) وإن وقعت في سياق النفي ، فهي ليست من المثلية والسنخية ولا الشيئية التي يُراد نَفْيها بل هي

الايجاب المطلق ، وهي الوحيدة مع أخياتها في القُرآن الكريم ، كجملة (الله اكبر) التي يَنتفي فيها افضل (افعل) والآية الكريمة : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء) (الشورى : ١١)

فالنفي في هذه الشهادة (لا اله اِلاّ الله) بيانٌ ما بعده بيان ، هي الكلمة الوحيدة كما اسلفت التي تكون قد سبقها نفي الشيء ، وان يكون فيها النفي قبل الاثبات . وهي كلمة الله قال تعالى : ((وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا)) (التوبة: الآية٤٠)

اي لا اله إلاّ الله . ومثلما تنفي المثلية والشيئية عن الله عزّ وجل ، فهي تنفي كلّ حاكمية غير حاكمية الله جلّت قدرته ، وهي كذلك بهذا اللحاظ تنفي الطاغوت ، وكلّ مَنْ يحكم إلا باذن الله تعالى ، ونفي كلّ ولاية غير ولاية الله جلّ جلاله ، وتعزّز ولاية الوهية الله على الانسان .

وكما هي امة واحدة ، كما اخبرنا القُرآن الكريم : ((إنَّ هذِهِ أُمَتكمُ أمَّةً واحِدة وأنَا رَبُّكمُ فاتَّقوُنِ)) (المؤمنون : ٥٢)

فالولاء واحد لله تعالى ، وهو مصدر كلّ ولاء قال تعالى : ((وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) (المائدة:٥٦)

ومما تقدم يتضح ، ان الولاء لله تعالى نسيجٌ واحد ، وليس انسجةً متعددة ، كما ان القُرآن يجمعنا في نسيجٍ واحد يدخل في هذا اللحاظ وان براءة واحدة ، كما هي ولاية واحدة ممن يعبدون من دون الله تعالى .

وفي ملحظ آخر ، نرى ، أنّ الاسلام يدور مدار الشهادتين ، روي سماعةُ عن الصادق (ع) : (الاسلام شهادة أنْ لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله ، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث)[14]

وروى ابو هريرة ان رسول الله (ص) قال : ((أمرتُ ان اقاتل الناس حتّى يقولوا لا اِله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله))

صحيح البخاري باب فعَل مَنْ أب قبول الفرائض الجزء ٨ ص ٥٠ رقم الحديث :١٣١٢ ورواها مسلم وأبو داود [15] وابن ماجه [16] والترمذي [17] والنسائي [18] .

- ما - النافية

تحتل (ما) النافية مساحة كبيرة في الجملة العربية ، ولا سيما في الآيات القُرآنية الكريمة وقد تأوّلها النحويون لمعانٍ كثيرة ، اِلا انهم في اجماع يؤكدون نفيها للحال ، والذي يهمنا في هذا المبحث وقوع (النكرة في سياق نفيها سواء اكانت الحرفية منها او الاسمية او التي تؤول بالمصدر او ما تقع في المبهمات كما سياتي الحديث عنها

يقول صاحب شرح المفصل : ((ومن اصناف الحروف حرف النفي .. (ما) لنفي الحال .

قال صاحب الكتاب : (وهي ما ، ولم ، ولا ، ولن ، وإن ، فـ (ما) لنفي الحال في قولك ما يفعل وما زيدٌ منطلق او منطلقاً على اللغتين ، ونفي الماضي المقرب من الحال في قولك : ما فعل قال سيبويه إما (ما) فهي نفي لقول القائل

هو يفعل اذا كان في فعل حال ، واذا قال لقد فعل فان نفيه ما فعل فكأنه قيل والله ما فعل)[19] .

بعد هذه المقدمة لـ (ما) النافية سأتعرض للآيات الكريمة التي وقعت النكرة في سياق - ما - واثر هذا النفي في تقرير

المعنى ، لان اللفظة تعيش وتزدحم في سياق المعنى قال تعالى : ((مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ))(ق:١٨) فالله تعالى حافظ لعمله ، حاضرُ معه ،

لانه الرقيب العتيد[20].ففي الآية الكريمة توجيه اجتماعي شرعي في مسؤولية الكلمة التي يبيعها الإنسان المكلف فيشتري الدنيا ويبيع الآخرة في كلّ يوم بالكذب والنفاق ، والرّبا ، والزّور ، ورمي المحصنات ، وينتهك بها حرمة الآخرين .

ومن الجدير بالذكر ، ان الكلمة تصدر عن الانسان ، ويلفظها لشديد الاعمال، إنّه الانسان وما يصدر من عمل يُجلُ من قبل المتلقين ، فيهما يلتقيان في هذا الذي يصدر من الانسان الفعّال قال تعالى : ((وَأنْ لّيسَ للإنسان اِلاّ ما سَعى)) (النجم:٣٩). وهذا السعي يحاسب عليه الانسان ، سلباً او ايجاباً وهذا من انواع الرقابة المباشرة ، وبواسطة الملكين ، والرقابة من الانسان على نفسه ، لان الانسان في ضوء ذلك يكون

حجّة على نفسه ، فهو يُراقب نفسه وما يظهر امامه بلا حجاب ، وهذه هي الإحاطة والرقابة الإلهية والسيطرة والرَقابة على نفسه فهناك تخصيص من الإنسان ، لكل ما يصدر فيه ، وبعد ذلك يكون إعطاؤه الجزاء . وثمّة ملحظ لغوي ، أشار إليه صاحب البرهان في علوم القرآن (قال الحذّاق في قوله تعالى : ((ما يُلفَظُ منَ قولٍ)) انه لو عكس فقيل : (ما يقول من لفظ) لم يجز ، لانّ القول اخص من اللفظ ، لاختصاصيه بالمستقبل ، واللفظ يشمل المهمل الذي لا معنى له)[21].

وقوله عزّ وجلّ : ((وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ)) (آل عمران : ١٦١)

وقرئ : (أَنْ يُغَلَّ) أي : ينسب إلى الخِيانة مِنْ أغْلَلْتهُ . قال ((ومَنْ يَغْلُلْ يأت بما غَلَّ يوم القيامة) (آل عمران :١٦١) . وروي ((لا إغْلال ولا إسْلال)) أي لا خيانة ولاَ سرقة [22]

((وأنْ يُغلّ)) قرءا جميعاً فمن قرأ : (أنّ يُغَل) فالمعنى : ما كان لِنبيٍّ أن يخون أمته وتفسير ذلك أنَّ النبيّ (ص) جمع الغنائم في غزوة ، فجاءه جماعة من المسلمين فقالوا : ألا تقسم بيْننا غنائمنا فقال (ص) لو أن لكم عندي مثلَ أُحد ذهباً ما منعتكم دْرهماً أترونني أغْلكم مغْنمكمْ ، ويروى عن النبيِّ (ص) أنّه قال: (ألا لا أعرفَنَّ رجلاً يأتي يومَ القيامة ومعه شاة قد غَلّها لها ثُغاء ، ألا لا أعرْفَنَّ رجلاً يأتي ومعه بعير قد غلّه له رُغاء ، ألا لا أعَرفنّ رجلاً يأتي يوم القيامة ومعه فرس قد غلّه له حَمْحَمة)[23]

وفي ذكر المناسبة لهذه الآية الكريمة ما يلقي الضوء على جوانب كثيرة في شخص الرسول الأعظم (ص) ويُبدد الظلامية لما فتح به الباب الأولن ، وتابعهم اللاحقون فيما قدحوا ويقدحون في شخص النبيّ الكريم الأمين (ص) ولو أغلق الباب على مصراعيه لما حصل ذلك ، وهذه من المشاكل التي اتخذها المتقوّلون في سيرته

العطرة (ص) فقد ذكر الو احدي في أسباب النزول ما نصه : (قال : حدثنا وكيع عن سلمه ، عن الضحاك ، قال : بعث رسول الله (ص) طلائع غنيمة وقسمها بين الناس ولم يقسم للطلائع شيئاً ، فلما قدمت الطلائع ، قال قسم الفيء ، ولمْ يقسم لنا ، فنزلت : (وما كان لنبيٍّ أن يغلّ) ... وقال

ابن عباس في رواية الضحّاك : إن رسول الله (ص) لما وقع في يده غنائم هوازن يوم حُنين ، غلّه رجلٌ بمخيط ، فانزل الله تعالى هذه الآية . وقال قتادة : نزلت وقد غلّ طوائف من أصحابه . وقال الكلبي ومقاتل : نزلت حين ترك الرّماة المركز يوم أحد طلباً للغنيمة ، وقالوا : نخشى أن يقول رسول الله (ص) مَنْ اخذ شيئاً فهو له وان لا يقسم الغنائم كما لم يقسم يوم بدر فقال النبيّ (ص) : (لا ظننتم أنّا نغلّ ولا نقسم لكم) فانزل الله تعالى هذه الآية[٢٤]

ومن الملاحظ ، أن لفظة (لنبيّ) لم تعرّف أو تخصص ، إنّما أشيعت على التنكير لكي تنفي عن كلّ نبيّ ، الخيانة ، لأنّ الأنبياء عليهم السلام في مصداق واحد فكما ان مصداقهم في التوحيد واحد ، كذلك مصداقهم في الأخلاق والسلوك واحد ، فلم يصحَّ عنهم أن غلّوا في أقوامهم ، فهم الأمانة في مساحة الأمم التي بعثوا إليها في الرسالات والشرائع . غيرَ انّ ، مشكلَ القدح في شخص الرسول الأعظم (ص) لمّا يزل في عصرنا هذا لما يتحذلق فيه المتنطعون في هدف القول ، ولعمري انّ الرسول الكريم كان يحلّ المشكل في حياته فتنزل الآية الكريمة ، فتبرا ساحتهُ من القدح ، كما حصل في حديث (الأفك) في زوج الرسول (ص) أما بعد وفاته ، فعلنا نحن المسلمون المكلفون في شريعة الله ولهذا نجد الآية الكريمة : من سورة الحاقة :: ((ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين)) ٤٤ ـ ٤٦ والمراد من الآية الكريمة أنّ محمداً الذي أثبتنا نبوته وأظهرنا المعجزة لتصديقه ، لا يمكن أن يتقوّل علينا بعض الأقاويل ولو صح ذلك لأخذنا منه باليمين ولقطعنا منه الوتين ، فان سكوتنا عن هذه الأقاويل إمضاء مالها ، وإدخال للباطل في شريعته ، فيجب علينا حفظ الشريعة في مرحلة البقاء كما وجب علينا في مرحلة الحدوث)[25]

وفي قوله تعالى: ((مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ)) (الأنفال: من الآية٦٧) وفي هذه الآية الكريمة جملة مضامين سأعرض لها وبشيءٍ من الايجاز منها الرّوايات التي أوردها الواحدي في أسباب النزول ، وهي لا تخرج عن القتل للأسرى في بدر ، أو النداء أو الغَنيمة[26]ومن المضامين الأخرى رفع التقريع والعتاب عن النبيّ الأعَظم (ص) وهذه ظاهرة أخرى بارزة في القُرآن الكريم تستلفت الانتباه كثيراً تخضع فيها الذات النبويةً لعتابٍ وتقريع على عمل خلاف الأولى ، مما كان ينبغي أنْ لا يصدر عن النبيِّ ، أو كان من الميل إلى الخيار الإلهي الأكثر عافية لأقوامهم . ولنتأمل في هذه الآيات المباركات : قال تعالى : ((عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)) (التوبة:٤٣) ، وقال تعالى ((مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي

قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ) (التوبة:١١٣) .

قال تعالى ((مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)) (الأنفال: ٦٨ ـ ٦٧)[27]

والتي نحن بصدد مضامين النفي الذي جرى في سياقها بـ (ما) .

وقوله تعالى : ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً فقوله:((ما كان لمؤمنٍ ولا مُؤمنةٍ)) أي ما صحَّ ولا حقَّ لأحدٍ من المؤمنين ولا المؤمنات أنْ يثبتَ لهم الاختيار من أمرهم بحيث يختارون ما شاءوا وقوله تعالى ((اذا قضى الله ورسوله أمراً)) ظرف لنفي الاختيار ، وضمير الجمع في قوله تعالى: (لهُم الخِيرة في امرهم) للمؤمن والمؤمنةِ والمراد بهما جميع المؤمنين والمؤمنات لوقوعها في حَيّز النفي ، ووضع الظاهر موضع المضمر حيث قيل : ((من أمرهم)) ولمْ يقل: أن يكون الخيرة فيه للدلالةِ على منشأ توهم الخِيرة ، وهو انتساب الأمر إليهم)[28].

وفي قوله تعالى ((مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) (التوبة:٩١).

فقد نفت (ما) في الآية الكريمة ، السبيل ، وهو في رأي بعض الفقهاء الضمان على ما يحسنون به ، فقد ذكر صاحب الميزان تعليلاً في أول الآية الكريمة ، وهو نفي الحرج عن الطوائف التي أشار أليها قوله تعالى : (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ)(التوبة: من الآية٩١) والمراد بالضعفاء بدلالة سياق الآية : الذين لا قوة لهم على الجهاد بحسب الطبع . كما أن المرضى لا قوة لهم عليه بحسب عارضي مزاجي ، ولا الذين لا يجدون ما ينفُقون لا قوة لهم عليه من جهة فقد المالِ ونحوه .

وقد قيّد الله تعالى رفع الحرج عنهم بقوله: ((إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ)(التوبة:الآية٩١)) .

ففي السبيل كناية عن كونهم في مأمنٍ فما يُصيبهم من مكروه كأنهم في حصنٍ حصينٍ لا طريقَ إلى داخله يسلكُه الشرَ اليها فيصيبهم من مكروه ، والجملة عامة بحسب المعنى ، وان كان مورد التطبيق خاصاً)[٢٩].

وذهب الجمهور من كلّ الطوائف إلى عدم الضمان ولزومه وان كان المكلف مأموراً بالوفاء به ديانةً ، لأنه تفضلٌ وإحسان ، وكلما التزم المكلف من الأعمال مع الله ومع غيره ، ومنه قوله تعالى ((وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ)) (البقرة:الآية٤٠) .

أي أوفوا بما ضمنتم أوف بما ضمنتُ لكم الجنة : ومثله ((وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً)[٣٠] الاسراء: الآية٣٤)

ويتضح مما سبق أن الضمان الذي نفي بالفعل ـ ليس ـ في صدر الآية الكريمة والأصناف الذين رفع عنهم الحرج كما أسلفنا ، ونفي السبيل الذي هو نكرة رفع في سياق وبه تقرر المعنى ، لأنهم محسنون بالنيّة ، ولأنّهم : ((اذا نصحوا الله ورسوله)) ثم إن من الواضح أن العهد لغةً : هو الالتزام ، فقد استعمل العهد مع مشتقاته في القُرآن

الكريم في أكثر من مائة وخمسين موضعاً ، وفي كلّ موضع دلّ على إلزامية العهد إن ما ذكرت كتب اللغة عن معنى العهد هو ((ما التزمه المكلف من الأعمال مع

التفاوت اتصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في البعض

الله تعالى ومع غيره))[٣١]. فالآية الكريمة: ((مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ)) تؤكد أن ليس لأحد أن يؤاخذ المحسنين ، ويحاسبهم إذا بذلوا ما هو في طاقتهم ولم يقصروا فيه ، وأصبحت هذه القاعدة من القواعد الشرعية التي اعتمد عليها الفقهاء في عدم مؤاخذة المحسن في كّل الأعمال التي يجريها على الوجه الشرعي وبدواعٍ وإحكام مشروعة . إن السنّه الجارية في الأنبياء الماضين (ع) أنهم كانوا إذا حاربوا أعداءهم وظفروا بهم ينكلونهم بالقتل ليعتبر بهم من وراءهم فيكفّوا عن محادّة الله ورسوله، وكانوا لا يأخذون أسرى حتّى يثخنوا في الأرض، ويستقر دينهم بين النّاس فلا مانع بعد ذلك من الأسر ثم المنّ أو الفداء كما قال تعالى فيما يوحي الى نبيه (ص) بعدما علا أمر الإسلام واستقر في الحجاز واليمن: ((فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً)) (محمد: الآية٤) والعتاب يهدي إليه سياق الكلام في الآية الأولى انما هو أخذهم الأسرى كما يشهد به ايضا قوله تعالى في الآية الثانية:((لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم)) أي في أخذكم وإنمّا كانوا اخذوا عند نزول الآيات الأسرى دون الفداء وليس العتاب على استباحة الفداء أو أخذه كما احتمل بل يشهد قوله في الآية التالية: ((فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله إن الله غفور رحيم)) إذ افتتحت بفاء التفريع ألتي تفرّع منها على ما تقدّمها :- على أن المراد بالغنيمة ما يعمّ الفداء ، وأنهم اقترحوا على النبيّ (ص) أن لا يقتل الأسرى ويأخذ منهم الفداء كما سألوه عن الأنفال أو سألوه أن يعطيهموها كما في أية صدر السورة ، وكيف يتصوّر أن يسألوه الأنفال ، ولا يسألوه أن يأخذ الفداء وقد كان الفداء المأخوذ ـ على ما في الروايات ـ يقرب من مائتين وثمانين إلف درهم)[٣٢](وتشاور القوم فيما بينهم .. وظل المسلمون في تشاورهم زمناً انتهوا بعده قبول الفداء وفي قبولهم نزلت هذه الآية الكريمة ، كما يرى محمد حسين هيكل : (حياة محمد) وحين يستذكر المحللون السياسيون والمؤرخون الأنموذج الديمقراطي ألاثني ، ومبدأ الحوادث الديمقراطية العامة ، فإنهم ـ بلا شك ـ يتجاهلون ذلك الانموذج الصغير بالقياس إلى الأنموذج الإسلامي فقد كان القائد محمد (ص) عائشاً في وسط جماعة المسلمين كأي واحد منهم وكان المسجد المكان الذي يتساوى فيه المجتمع في عرض الآراء ومحمد (ص) نبراساً يُهتدى به [٣٣].

وقوله تعالى ((مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)) (الملك: من الآية٣) قال الراغب : الفوت بعد الشيء عن الإنسان ، بحيث يتعذر إدراكه فيه ، قال ((وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ)) (الممتحنة: الآية١١)[٣٤]قال التفاوت الاختلاف في الأوصاف كأنه يفوت وصف أحدكما الآخر أو وصف كلّ واحد منهما الآخر ، قال تعالى: ((مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)) (الملك: من الآية٣) أي ليس فيها ما يخرج عن مقتضى الحكمة[٣٥]. والمراد بنفي

فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشاجر كفّتي الميزان وتصارعها بالثقل والخفّه والارتفاع والانخفاض فإنها في عين أنهما تختلفان في إعانة من بيده الميزان فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة . فقد رتب الله أجزاء الخلقة بحيث تؤدي إلى مقاصدها من غير أن يفوت بعضها غرض بعض أو يفوت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة .

والخطاب في (ما ترى) خطاب عامٌ لكلّ من يمكنه الرّؤية وفي إضافة الخلق إلى الرحمن ، إشارة إلى الغاية منه ، التي هي الرحمة العامة ، وتنكير (التفاوت) وهو في سياق النفي وإدخال (من) عليه لإفادة العموم)[٣٦]

ومن المضامين الأخرى التي وقعت في سياق ، لفظة ، ((حتّى يُثخنَ)) والتي شرحها الراغب في مفرداته لهذه الاية الكريمة من سورة الأنفال: ((يقال ثخن الشيء : اذا غَلظ فلم يسلْ ، ولم يستمر في ذهابه، ومنه استعير قُولــهم: اثخنتهُ ضرباً واستخفافا: ((ما كان لنبيّ ان يكون له اسرى حتّي يُثخن في الارض)) الانفال: ٦٧ ((حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ)) محمد:٤ [٣٧]

وقد أفاض السيد محمد حسين الطباطبائي ، في تفسير الميزان ، إفاضة بقوله :((المراد بإثخان النبيّ في الأرض استقرار دينه بين الناس كأنه شيءً غليظ أنجمد فثبت ، بعدما كان رقيقاً سائلاً مخشيّ الزوال بالسيلان والعرض ما يطرأ على الشيء فيه الزوال ، ولذلك سمي به متاع الدنيا لدثوره وزواله عما قليل، والحلال وصف من الحلّ مقابل العقد والحرية كأن الشيء لحلال كان معقوداً عليه محروما منه فحلّ بعد ذلك .. ، وقد اختلف المفسّرون في الآيات بعد اتفاقهم على أنها أنما نزلت بعد وقعة بدر تعاتب أهل بدر وتبيح لهم الغنائم . والسبب في اختلافهم ما ورد في سبب نزولها ومعاني جملها من الإخبار المختلفة ولو صحت الرّوايات لكان المتأمل فيها قاضياً بتوسّع عجيب في نقل الحديث بالمعنى حتى ربمّا اختلفت الرّوايات كالإخبار المتعارضة .

فاختلفت التفاسير بحسب اختلافها فمن ظاهر في أن العتاب والتهديد متوجّه إلى النبيّ (ص) والمؤمنين جميعاً او الى النبيّ والمؤمنين ما عدا عمر ، أو ما عدا سعد بن معاذ والى المؤمنين دون النبيّ او الى شخص آو أشخاص أشاروا إليه بالفداء بعدما استشارهم .

ومن قائل: إنّ العتاب إنّما هو على أخذهم الفداء ، أو على استحلالهم الغنيمة قبل الإباحة من جانب الله ، والنبيّ (ص) يشاركهم في ذلك لما بدا باستشارتهم مع القوم إنمّا اخذوا الفداء بعد نزول الايات لا قبله حتى يعاتبوا عليه ن والنبيّ (ص) أجلّ من إن يجوّز في حقّهِ استحلال شيء قبل أن يأذن الله له فيه ويوحي بذلك اليه وحاشا ساحة الحقّ سبحانه أن يهدّد نبيّه بعذاب عظيم من شانه أن ينزل عليه من غير جرم أجرمه وقد عصمه من

المعاصي ، والعذاب العظيم ليس ينزل إلا على جرم لا كما قيل : إنّ المراد به الصغائر)[٣٨].

النفي بـ (ليس)

في محاضرات القيت على قادة اللغة العربية ذكر فيها الدكتور ابراهيم السامرائي موضوعا لم يتعرض له

الله تعالى ، بان مثلَ مثله ليس بشيء ، ولا شكّ أنّ كلَّ شيءٍ مثل لمثل نفسه ، وثبت في هذه الآية : أن مثل مثله ليس بشيءٍ ينتج انه تعالى غير مسمى بالشيء ، فان قالوا : إن الكاف زائدة قلنا : هذا كلام معناه أن الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث

الاقدمون او انهم ذكروا فيها شيئا لم يتصل بحقيقة (ليس) ولم يهتدوا الى الوجه الصحيح معللا ذلك اما لنقص في ادواتهم او لبعدهم عن الاسلوب العلمي الذي يقوم على المقارنة في بحث المسائل اللغوية السامية ومها المواد الفعلية لـ (ليس) في باب من النحو لا يهتدي فيه الدارس إلي شيء من حقيقتها نحواً ولغة. فهي من أدوات النفي وهي تتطلب معمولين مبتدأ وخبراً . وبسبب العمل وهو عدم الاكتفاء بالمرفوع أو قل إنّ هذا المرفوع مفتقر إلى ما سموه بـ (الخبر المنصوب) أقول بسبب من هذا ضمّوا مواد مختلفة في دلالتها إلى بعضها وجعلوا من الآيات المتنافرة باباً أسموه بـ (النواسخ) ولعل من الغريب أن يحشر بين هذه المواد الدالة على الإيجاب مادة (ليس) وهي على النقيض من هذه المجموعة،فهي من المسائل التي ينبغي ان تكون في مبحث النفي . ويبدو أن

الأولين كانوا في تردد بسبب من هذه المسالة فقد كانت عندهم مترددة بين الحرفية والفعلية ، فذهب الجمهور إلى أنها فعل ، وذهب الفارسي: في احد قوليه وأبو بكر بن شقير ، في احد قوليه الى انها حرف[٣٩]، وان هؤلاء ـ كما يقول الدكتور إبراهيم السامرائي ـ كانوا على حقّ في ترددهم في حمل هذه المادة على سائر الأفعال التي أشبهت (كان) في العمل)[٤٠].

ويرى ابن هشام في (ليس) كلمة دالة على نفي الحال ، وتنفي غير قرينة تخفيه ، ولم تقدره فَعَل بالفتح لأنه لا يحفف ، ولا فعُل بالضم لأنه لم يوجد في يائي العين إلا في هَيُؤَ ، وسُمع (لُستُ) بضم اللام ، فيكون على هذه اللغةكهَيُؤَ . وزعم ابن السراج انه حرف بمنزلة ما ، وتابعه الفارسي في الحلبيات وابن شقير

وجماعة ، والصواب الأول ، بدليل ، لستُ ولستُما ولستنّ وليْس وليْسوا وليسَت ولسنَ [٤١]

وذكر ابن منظور في لسان العرب مادة (ليس) رأياً للخليل بن احمد الفراهيدي مفاده : أنها مركبة من (لا ايس) فطرحت الهمزة وألزمت اللام بالياء وأما القول بفعليتها فهو كثير ، قال ابن سيدة : (ليس : كلمة نفي ، وهي فعل ماضٍ (ليس) بكسر الياء . وعلى الرغم من حرفيتها ، أو فعليتها في الحكم الإعرابي كما سبق ذكره فان تطوراً لغوياً طَرَأ على هذه الكلمة كما يرى أصحاب فقه اللغة ، وهذا لا يخرجها عن دلالة النفي ، والذي نسعى اليه في هذا المبحث ومن خلال الآيات القُرآنية التي سنعرض لها وفي ضوء السياق لنلتمس المعنى الدلالي الذي أفاده نفيها[٤٢].

وفي الآية الكريمة من سورة الشورى ، قال تعالى : ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)) الشورى: ١١

نفيان ، نفي المثلية ، والآخر نفي الشيئية ، وما ينضوي فيهما مَن زمان ومكان ، وأبعاد وتجسيد ، إذ أفاض الفخر الرّازي ذلك في الحجة الثانية : قوله تعالى: ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)) (الشورى:١١) (حكم

وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا : إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال .

والحجة الثالثة : لفظ الشيء ، لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء ، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى : أما قولنا إن اسم الشيء لا يُفيد المدح والجلال ، فظاهر ، لأنّ المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذّرة الحقيرة وبين اشرف الأشياء ، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أخسِ الأشياء ، وذلك يدل على أنّ اسم الشيء لا يُفيد صفة المدح والجلال ، وأم من قولنا : إن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال، وإذا اثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب)[٤٣]ويرى ابن جنّي ملاحظا في حرف (الكاف) (ففيه قولان : احدهما: أن الكاف زائدة ، أي ليس مِثْله شيء، لأنها لو كانت غير زائدة لكان التقدير ، ليس مِثْل مِثْله شيء وفي هذا نوعان من الكفر نعوذ بالله منهما ، احدهما: إثبات مثل لله ، لأنه إذا كان التقدير ليس شيء مثل مثله دل على أن له مثيلاً . والثاني : انه نفي عن الله أن يكون مثلاً لمثله ، وهو محال ، لان الشيء إذا كان لمثله فهو مثلُ مثله كما أن مثلَه مثلهُ .

والقول الثاني: أن الكاف غير زائد ، إنّما مثْلُ هُو الزائد، كأنه قال : ليس كَهُو شيء وهذا كما تقول : مِثْلكَ من يفعَل هذا أي : أنتَ لا تَفْعَلُ هذا ، وانشدوا الرواية : ((يَا عَاذِلي دَعَنْي مِنْ عَذْلِكما مثْلي لا يَقْبَلُ مِنْ مِثْلكما))[٤٤]

غير أن السيد قطب ينفي المرجعية لغير الله سبحانه وتعالى في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة فيقول ((فليس هنالك من شيء يماثله ـ سبحانه وتعالى: ((ليس كَمثله شيء)) والفطرة تؤمن بهذا بداهةً ، تحالف الأشياء لا تماثله هذه الأشياء التي هي من خلقهِ .. ومن ثمّ فإنها ترجع كلها إلى حكمه عندما تختلف فيما بينها على أمر ، ولا ترفع معه إلى احد غيره ، لأنه ليس هناك مثله ، حتى يكون هناك أكثر من مرجع واحد عند الاختلاف . ومع انه ـ سبحانه ـ ((ليس كمثله شيء)) .. فان الصلة بينه وبين ما خلق ليست منقطعة لهذا الاختلاف الكامل . فهو يسمع ويبصر: ((وهو السميع البصير))[٤٥].

والذي نطمئن إليه ، بعد نفي المثلية ، والشيئية والمرجعية عنه سبحانه وتعالى ، كما أسلفنا ، فان الزيادة

للكاف لا تصح في كتابه الكريم ، لان كلّ حرف بل كل كلمة فيه وضعت وضعاً فنياً مقصوداً معجزاً . وما تأوله النحويون واللغويون ، يخضع لأهوائهم ، وقواعدهم ، والتقعيد الحقيقي للقاعدة النحوية ، هو مابين الدفتين/ القرآن الكريم.

وفي سورة الواقعة، يرى الرّازي في تفسيره الكبير في مبحث المسألة الرابعة : نفياً أفادته النكرة : (كاذبة) في

قوله تعالى ((لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ)) (الواقعة:الاية ٢) اشارة إلى أنّها تقع دفعة واحدة للمرّة الواحدة ، وقوله (كاذبةٌ) ، صفة لمحذوف أقيمت مقامه ، تقديره ، ليس لها نفس تكذب ، ثانيهما : الهاء للمبالغة

كما تقول في الواقعة ... ثالثهما: هي مصدر كالعاقبة ، فإذا قلنا بالوجه الأول ، فا للام تحتمل وجهين احدهما أن تكون للتعليل أي لا تكذب نفس في ذلك اليوم لشدة وقعها ،

كما يقال : لا كاذب عند الملك لضبطه الأمور فيكون نفياً عاماً بمعنى أن كل واحد يصدقه فيما يقول)[٤٦]وفي المحتسب ذكر الدكتور ، عبد العال سالم مكرّم عن ابن جني ج ٢ ، ص ٣٠٧ تأويلاً وهو النصب على الحال (خافضة رافعة) بالنصب (قراءة عيسى) قال أبو الفتح : هذا منصوب على الحال ، وقوله : ((لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ)) حينئذٍ حال أخرى قبلها أي إذا وقعت الواقعة صادقة ، الواقعة خافضة رافعة ، فهذه ثلاث أحوال أولاهن الجملة التي هي قوله : ((لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ)) ومثله : مررت بزيدٍ جالساً متكئاً ، ضاحكاً ، وان شئت أن تأتي بعشرة أحوال إلى إضعاف ذلك لجاز وحسن)[٤٧]ويرى السيّد قطب ملحظاً لغوياً يتعلق في جرس اللفظ ذاته بما فيه من مدّ وسكون تلقى في الحس كأنّما هي ثقل ضخم ينقض من علٍ ثم يتسق ، لغير ما زحزحة بعد ذلك ولا زوال ((لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ)) (الواقعة: الاية : ٢)

ثم إن سقوط هذا الثقل ووقوعه ، كأنما يتوقع الحس أرجحة وزحزحة يحدثها حين يقع ، ويلبي السياق هذا التوقع فإذا هي ((خافضة رافعة)) .. إنها لتخفض أقدارا كانت رفيعة في الأرض وترفع أقداراً كانت خفيضة في دار الفناء ، حيث تختلّ الاعتبارات والقيم ، ثم تستقيم في ميزان الله)[٤٨]

النفي بـ (لا) الدالة على الافعال

والذي يهمنا في مبحث ـ لا ـ هو أثرها المعنوي لا الإعرابي ، الذي سنعرض إليه من خلال سياق النفي ، والألفاظ المنكرّة التي وقعت في السياق القُرآني . وفي الآية الكريمة: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (الحجرات:١١)

يقول الزمخشري : (القوم: الرّجَال خاصة ثمّ خصص سبحانه وقال النساء ، ومجيء النساء نكرة يقصد إفادة الشياع))[٤٩]وفي موضوع أخر من الكشاف نبّه فيه:(على أن قصد ذكر الذكور ، وترك الإناث ، لأنهن توابع لرجالهن ، وتنكير القوم والنساء يحتمل معنيين : ان يُراد لا يسخر بعض المؤمنين ، والمؤمنات من بعض ، وان قصد إفادة الشياع وان تصبر كلّ جماعة منه منهية عن السخرية)[٥٠]

(روى الضحاك عن ابن عباس (رض) أن بعضهم كان يقول لبعض : إنّك لغيرُ رشيدٍ وما أشبه ذلك يستهزئ به فنزل هذا وهو من بني تميم)[٥١]

ومما يتفق مع الزمخشري ما نقله الطبرسي رأياً للخليل مفاده : القوم يقع على الرجال دون النساء لقيام بعضهم على بعض في الأمور قال زهير :

وما ادري ولست أخال ادري

أقومَ آل حصنٍ أمْ نساءُ

والمعنى لا يسخر رجال من رجال)[٥٢]

ولعل في سبب نزول هذه الآية الكريمة ما يسلط الضوء على جوانب كثيرة في التربية والأخلاق .

إذ نزلت هذه الآية الكريمة في رجل ، وقيل في امرأتين ، ففي الرّجل ، فلان بن فلان ، وقد سمع النبيّ (ص) من يقول ذلك ، وفلانة مهموزة ، وفي امرأتين نظرتا إلى ثوب أمّ سلمه ، وكان ابيض اللون ، فقالت الامرأتان : ماذا تجرّ أمّ سلمه في خلفها ، كأنها تجر لسان كلب ، وفي تفسير الجلالين أن الآية نزلت في وفد تميم حين سخروا من فقراء المسلمين ، كعمار ، وصهيب[٥٣]وايّا كان سبب النزول ، في رجلٍ أو في امرأتين ، فالعبرة في صريح العبارة القرآنية التي تدل بلا شك ترك لا النفي عن المهموز ، التي أرادها الشارع أن يربي في الإنسان ملكة الذوق ، التي تنسجم مع الخطوط العامة للرسالة المحمدية التي يصف الله سبحانه وتعالى نبيّه الكريم : ((وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)) (القلم:٤) ليكون أسوةً حسنةً للناس .

وثمة ملحظ آخر جاء به تنكير المفردة وتنوينها ، هو تقليل الشأن ، وتقليل العدد الذي تضمنته الكلمة ، وإذا كان العدد قليلاً قلّ أثره في أي موضع وتقليل الشأن له اثر نفسي يبعث على الذم . وقوله تعالى : ((إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)(الرعد:من الآية١١)

ومن جانب آخر اراد الله سبحانه التنبيه إلى الجانب التربوي والأخلاقي في هذه الآية الكريمة ، وإلا لماذا هذا الاستهزاء ؟ فالاستهزاء صفة ذميمة ، ومن هنا ركزّت الآية الكريمة على نزعة مركزية مألوفة ،ألا يتكبر الإنسان على غيره وألا يأخذه الغرور بالهمز واعابة غيره ، وذلك مذموم في الشريعة الإسلامية . فالسخرية كما يراها الطبرسي: (إظهار خلاف الإبطان على وجه يفهم منه استضعاف الفعل ، ومنه التسخير ، التذليل يكون استضعافاً بالقهر) ومن هنا نلاحظ أن السخرية قد تكون بالقول ، وقد تكون بالفعل ، كالمحاكاة أو التقليد بالصوت استهزاءً ، فهذا النوع من المحاكاة كان يفعله (الحكم) الذي كان قلد مِشية الرسول الكريم (ص) وكانت مشية الرسول فيها من الرزانة وثقل النبوة ، حتى دعا لـ (الحكم) كن كذلك فظل على مشيته ، وترك مشيته الأولى كما أشارت المرويات في ذلك . فالسخرية هي العيب بالقول والفعل كالمحاكاة في الحركات كما اشرنا إلى ذلك أو اللمز في القول قال تعالى : ((الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (التوبة:٧٩) . فالآية الكريمة نسبت التنابز الى النفوس، ولم تقل لا تلمز نفسك فاللمز بالتقليب بالألفاظ ، وقد نهى القرآن عنه ((وَلا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ)) (الحجرات: من الآية١١) والاسم الفسوق الذكر ، أي تذكر أخاك بهذا الاسم المعيب والكلمة المعيبة ، فكان الهدف هو تطهير الألسن والنفوس من ذلك . ومن هنا جاء التنكير لكلمتي (قوم ، نساء) في الآية الكريمة لغاية

أرادها الله سبحانه ليبرز دلالة أمرٍ ما إنْ شاع في الألسن والنفوس أصبح هذا الأمر وَبالاً علىٰ الفرد

والمجتمع ، لان النفوس تحرص كلّ الحرص بان لا يشاع عنها بعيبٍ ، ومن الملاحظ إن في الآية الكريمة محذوفاً متعلقاً بـ (قومٍ) فهو غير معلوم في (القوم) أخيرَ أم شرا ، غير أن سنّة التغيير والإبدال جارية على المخلوقين ، ففي سورة المعارج قوله تعالى ((عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ) (المعارج:٤١)

رأى السيد الطاطبائي أنها : ((هي خلقة جارية والله هو

رب الحوادث لجارية التي منها خلق الإنسان جيلاً بعد جيل والمدبر لها ، قادر على أن يذهب بهم ويُبدّلهم خيراً منهم يعتنون بأمر الدين ويستأهلون الدّخول في الجنة ولا يمنعه خلق هولاء أنْ يُبدّلهم خيراً منهم ، ويدخلهم الجنة بكمال إيمانهم من غير أن يضطرّ إلى إدخال هؤلاء الجنّة ، فلا ينتقص تقديره أنّ الجنّة للصالحين من أهل الإيمان) وفي قوله تعالى : ((انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم)) متعلق بقوله : (لقادرون) والمفعول الأول لنبدّل ضمير محذوف راجع إليهم وإنما حُذف للإشارة إلى هوان أمرهم وعدم الاهتمام بهم ، و(خيراً) مفعوله الثاني وهو صفة أقيمت مقام موصوفها ، والتقدير إنّا لقادرون على أنْ نبدّلهم قوماً خيراً منهم ، وخيرتهم منهم أن يؤمنوا بالله ولا يكفروا به ويتبعوا الحقّ ولا يردّوه. وفي قوله : ((إنناّ لقادرون)) التفات من الغيبة إلى التكلم مع الغير، والوجه فيه الإشارة إلى العظمة المناسبة لذكر القدرة)[٥٤]

وفق سنة التغيير والإبدال،وقف السيد الشهيد الثاني محمد الصدر (قدس) من هذه السنة وقفةً تفصيلية في موسوعته العظيمة ((موسوعة الإمام المهدي)) عجّل الله فرجه الشريف . يقول السيد الشهيد : (

إذا استطعنا أن نضم النتائج الرائعة للعلم إلى نظام عادل وقانون سليم ... استطعنا إن نكفل الرفاه الحقيقي والسعادة الكبرى ، إذ تكون النتائج العلمية موزعة يومئذ بين البشر بشكل متساوٍ ومتكافئ بدون اجحاف أو ظلم)[٥٥]

ولعل التطور القانوني ، : هو الفيصل في حل الأزمات ، لان (المهم في الأمر هو وجود النظام الصالح والقانون العدل الذي يُنسق شؤون المجتمع البشرية ويسعى حصولها على آمالها وإزالة آلامها إذن فالقائد الرئيسي للبشرية نحو الأفضل هو (القانون نفسه ... وهو الذي سيكفل مستقبلكم السعيد)[٥٦]ويرى الدكتور محمد التيجاني مقصداً في الآية الكريمة : ((ان الله لا يغير ما بقوم)) يجب أن يُفسّر تفسيراً حقيقاً ، والمعنى الذي يقصد الله سبحانه وتعالى ـ واظنني على حقٍّ،وان أكون على حقٍّ هو أن الله سبحانه وتعالى يُريد ان يقول ، يا أيّها الّذين آمنوا غيّروا أفكارهم الباطنيّة والكافرة لتُعطينا دروساً عظيمة في السيرة النبوية الشريفة .

ومن هذه الدروس مثلاً : أن الله سبحانه وتعالى يعلم أن قوى الشرّ وعلى مرّ العصور هي القوة الفاعلة والضاربة وهي الكثرة العددية : ((بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ)(المؤمنون: من الآية٧٠))

أكثرهم يكرهون الحقّ : ((وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)) (الأنعام: من الآية١١٦)[٥٧]

ويتضح من ذلك ، أن الكثرة العددية عمرها لم تمثل الصحيحة ، لأنهم لم يستقيموا على الطريقة قال تعالى: ((وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً) (الجن:١٦)

غير أن القرآن الكريم يصفهم بـ (ثلة) وبهم يتم التغيير والصلاح ، هم الندوة ، والصفوة ولو أراد الله أن يجعل مقاديره في الكثرة وما يشاع عنها في السلوك ، لأكثر من أنبيائهم عليهم السلام فهم المصلحون والمغيّرون في المجتمعات بعد أن تتأثم كل مفاصلها بالحطيئة والرذائل ، والموبقات وهم (ثلة) كما أسلفت إزاء الكثرة العددية التي

خلقها الله من البشر فهم لا يتجاوزن مائة وأربعة عشر نبيّاً كما تشير مصادر المفسرين .

وهناك ألفاظ ما يلزم النفي بها ؟ في العربية ، وهي ألفاظ خاصة بالنفي لا تستعمل في الإثبات منها : أحد ، وعَريب ، وديّار ، وأرم ، وكتيع ، وطوريّ[٥٨]وما أشبهها ، وهي بمعنى واحد فتقول (ما في الدار أحد) و (ما في الدار عَريب) . فـ (أحد) هذه بمعنى (إنسان) وهي غير (أحد) التي بمعنى واحد والتي تستعمل في الإثبات وفي العدد نحو : ((قلْ هو الله أحد)) الإخلاص : ١ ونحو ذلك قال أحدهم : (أحد عشر وأحد وعشرين) ونحوها[٥٩]وهناك ظروف تستعمل في النفي خاصة منها: عَوْض: وهي ظروف لاستغراق الزمن المستقبل،مثل (أبداً) نقول : ((لا افعل عَوْض)) ، وهي خاصة بالنفي بخلاف (أبداً) فإنها لا تختص به بل هي تقع في الإثبات والنفي نحو قوله : ((خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً)) (البينة: من الآية: ٨)[٦٠](وعَوْض ظرف معرب إن أضيف ، كقولهم ، (لا أفعله عَوْض العائضين) وهو من الأمثال في (مجمع الأمثال) وهو مبني إن لم يُضف، وبناؤه إما على الضم كقبلُ ، أو على الكسر كأمسِ أو على الفتح ، كأين ، وسمي الزمان عَوْضاً لأنه كلما مضى جُزءُ منه عوضه جُزء آخر ، وقيل : بل لآن الدّهر في زعمهم يسلب ويعوض[٦١]

ومنها : قطُّ وهي ثلاثة أوجه ، كما يرها صاحب (المغني) أحدها : أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى ، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في أفصح اللغات وتختص بالنفي ، يقال (ما فعلته قطّ) .... فمعنى ما فعلته قطُّ ، ما فعلته فيما انقطع من عمري ، لان الماضي منقطع عن الحال والاستقبال ، وبنيت لتضمنها معنى مذ والى إذْ المعنى مذْ أن خلقت إلى الآن[٦٢].

ومن الألفاظ التي أكدَ النحويون دلالتها على النفي (غير) وهي من الالفاظ المستعملة كثيراً في لغتنا العربية بمدلولاتها متنوعة واعاريب مختلفة ، سأعرض في هذا المبحث إلى أسميتها ، وتنكيرها وأمثلّ لذلك من استعمالاتها في القرآن الكريم .

فـ (غير) اسم ، لأنّها ملازمة للإضافة إلى ما بعدها ، ويجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم المعنى وتقدمت عليها كلمة ليس ، وقولهم : (لا غير) لحن ، ويقال (قبضتُ عشرةً ليس غيرها) برفع غير على حذف الخبر ، أي مقبوضاً ، وبنصبهما على إضمار ، الاسم ايضاً وحذف المضاف أليه لفظاً ونيةً ، كقراءة بعضهم:

((لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) (الروم: من الآية٤) بالكسر من غير تنوين أي من قبلِ الغَلَب ومن بعده ، وليس

غيرُ بالضم من غير تنوين فقال المبرد والمتأخرون: إنّها ضمة بناء ، الإعراب ، وإنّ (غير) شبهت بالغايات كقبلُ وبَعْدُ ، فعلى هذا يحتمل آن يكون اسماً وان يكون خبراً ، وقال الأخفش : ضمة إعراب لبناء ، لأنّه ليس باسم زمان كقَبل وبعد ولا مكان كفوقَ وتحت ، إنما هو بمنزلة كلّ وبعض ، وعلى هذا فهو الاسم ، وحذف الخبر ، وقال ابن خروف : يحتمل الوجهين ((وليس غيراً) بالفتح والتنوين ، إلا المعربات ، وأما للتعويض ، فكأنَّ المضاف إليه مذكور .

و (غير) لا تصغّر ، ولا تجمع ، ولا تدخلها الألف واللام .

ويرى الدكتور ، زكي فهمي الآلوسي أن كتب النحاة لم تورد كلَّ معاني غير استشهد بمحاولة الهروي في كتابه الأزهرية أن يجمع معانيها ومثّل سبعة مواضع فقط ، إأما ابن هشام الأنصاري فلم يذكر لها في المغني إلا معنيين ، فقد حاول الدكتور فهمي الآلوسي ان يجمع هذه المعاني ، وان يمثّل لكل معنى فيها . فقد أضاف لها معاني كما ظهرت له .

١- أن تكون صفة للنكرة . تقول : مررت برجلٍ غيرك ، ومنه قوله تعالى:((رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)) (فاطر: من الآية٣٧) وقوله تعالى : ((لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ)(النساء: من الآية٩٥)).

عند من قَرأ (غيرُ) بالرفع أو الكسر ، كما قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة (غير) برفع الراء .فالرفع صفة لـ (القاعدون) والجرّ صفة للمؤمنين .

وقوله تعالى : ((صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) (الفاتحة: من الآية٧)) على أنها صفة (الذين) وان كانت معرفة ، لان المعّرف الجنسي قريبٌ من النكرة ، ولان غيراً أذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها ، كما يرى صاحب المغني[٦٣].

وأجاز الزركشي وقوعها صفة لمعرفة أذا كان معناها يشير إلى ضد الموصوف بشرط أن يكون له ضد واحد كقوله تعالى : ((الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)) (الفاتحة : ٧) فان الغضب ضد النعمة والاول هم المؤمنون والثاني هم الكفار .

وفي كتاب (الأزهرية) تكون بمعنى النفي ، وهو ما نسعى إليه في هذا المبحث ، فان كانت تعرب حالاً أو بدلاً ففي مثل قوله تعالى ((فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ)(النساء: من الآية١٢)) . (فغير) تعرب حالاً وهي بمعنى النفي ، أي يوصي بها وهو لا يضر الورثة . وهذا الموضع لا تصلح فيه (إلاّ) . كقوله تعالى:

((وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ)) (البقرة ٢٤)

وغير تعرب حالاً من الأزواج أو بدلاً من (متاعاً) أو مصدر مؤكداً وهي بمعنى النفي ، أي لا يخرجن من مساكنهن إلى الحول)[٦٤].

الهوامش

١. التعبير القرآني: د. فاضل السامرائي : ١٢
٢. ينظر: من اسرار التعبير في القرآن: د. عبد الفتاح لاشين : ١٥
٣. البرهان: للزملكاني: ١٣٦ ، وما بعدها.
٤. ينظر: احياء علوم الدين: ابو حامد الغزالي: ١/ ٢٦٣
٥. مغني اللبيب: لابن هشام ١ / ٣١٣، ٣١٤ .
٦. معاني القرآن واعرابه: ٤/ ٣٧٦،
٧. مفردات الراغب :١٩٢ (جَرَمَ)
٨. التفسير الكبير: مج ١ /٢٦٦.
٩. شرح كافية ابن الحاجب ج٢ / ١٩١ :
١٠. الكشف عن وجوه القراءات : لمكي بن ٢٨٦:١- مكي بن ابي طالب: ٢٨٦/١ .
١١. الراغب : المفردات : ٦٣٦ (فسق) .
١٢. الكافي : ١/ ٧٠ ، ج٩ ، كتاب فضل العلم : ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني/ ت ٣٢٨ هت / ط. دار الكتب الاسلامية – طهران.
١٣. حلية الصالحين: ٥٥-٦٠ .
١٤. الكافي باب ، ان الايمان اخص من الاسلام/ الجزء ٣ ص١٨ ، الكافي : ٢/٢٥ ، الحديث : ١
١٥. سنن ابي داود ، كتاب الجهاد ، رقم الحديث ٢٢٧٠ ، ٢٢٧١ .
١٦. سنن ابن ماجه ، كتاب الفتن / رقم الحديث : ٣٩١٧ ، ٣٩١٨ .
١٧. سنن الترمذي : كتاب الايمان رقم الحديث : ٢٥٣١ ، ٢٥٣٢ ، ٣٢٦٤ .
١٨. سنن النسائي: كتاب الجهاد رقم الحديث ٣٠٣٩ .
١٩. شرح المفصل / مج ٤ / ١٠ ، ابن يعيش النحوي ، ٦٤٣ هـ
٢٠. تفسير القرآن الكريم: السيد عبد الله شبّر :٥١٩ .
٢١. البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، ٧٩٤ هـ ، ج٢ / ص٤٧٠ .
٢٢. مفردات الفاظ القرآن ، مادة ((غلَّ)) :٦١٠ ، وقد عقب المحقق لمفردات الراغب لهذا الحديث . وهو ، شطر من حديث طويل في صلح الحديبية ، اخرجه الامام احمد عن المسور بن مخرمة ، مروان بن الحكم في مسنده ٤/ ٣٢٥ ، وابو داود ، باب : صلح العدو .انظر : سنن ابي داود رقم ٢٧٦٦ ، ومعالم السنن ٢/ ٣٣٦ .
٢٣. معاني القرآن واعرابه: للزجاج : ٤٢٣/١، ٤٨٤ .
٢٤. اسباب النزول ،الواحدي : ٦٩، ٧٠ .
٢٥. البيان في تفسير القرآن للمفسر الكبير الامام الخوئي :٣٨ .
٢٦. ينظر: اسباب النزول ، للواحدي :١٣٣ .
٢٧. ينظر : الانشراح وبحوث اخرى: محمد مهدي الاصفي : ١٣٣ ،٢٦ ، ٢٧
٢٨. الميزان في تفسير القرآن :٣٣١/٢٢ .
٢٩. الميزان :٩ / ٣٨٠ .
٣٠. بحوث في الفقه المعاصر ، حسن الجواهري :٢ / ١١٧ .
٣١. بحوث في الفقه المعاصر : ١١٦/٢ .

٣٢.الميزان : ٩ /١٣٧ ، ١٣٨ .
محمد الحقيقة العظمى : عزيز السيد جاسم : ٢٠٨ .
http://thiqaruni.org/arabic/57.pdf
٣٣.
٣٤.مفردات الفاظ القرآن : الراغب الاصفهاني ٦٤٦ ، مادة (فوت) .
٣٥.المصدر نفسه :٦٤٦.
الميزان : ج/٢ ٥،٦ – دار الكتب الاسلامية – تهران بازار سلطاني ، سنة ١٣٧٩.
http://thiqaruni.org/arabic/88.pdf
٣٦.
٣٧.مفردات الفاظ القرآن، العلامة الراغب الاصفهاني ، مادة (ثخن):١٧٢ ، دار القلم دمشق ، الدار

الشامية – بيروت ، ط٤ ، ١٤٢٥ هـ ق – ١٣٨٣ هـ.ش ، تحقيق صفوان عدنان داوودي .
٣٨.ينظر : الميزان ٩/١٣٩ .
٣٩.ينظر : شرح ابن عقيل :١٣٧/١
٤٠.محاضرات ، الدكتور ابراهيم السامرائي ، القيت على دورة قادة اللغة العربية ، في المعهد المركزي للتدريب ، التابع لوزارة التربية سنة ١٩٨٠ ص٢٠ في الملزمة ، طبعت في مكتب قاسم للطباعة – بغداد .
مغني اللبيب: ٣٨٦/١ ، ٣٨٧ .
http://thiqaruni.org/arabic/36.pdf
٤١.ينظر : محاضرات د. ابراهيم السامرائي : ٢١
٤٢.التفسير الكبير ، الفخر الرازي : مج١ : ٣٢ ١١٢ .
٤٣.توجيه اللمُع ، للعلامة احمد بن الحسين بن الخبّاز ، شرح كتاب اللمُع لابي الفتح ابي جنّي :٢٣٧ ، دراسة وتحقيق ، د. فائز زكي محمد دياب ، دار السلام ، ط١ ، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م.
في ظلال القران م سيد قطب / المجلد الخامس ، مج : ١٩ ، ٢٥ :٣١٤٦ http://thiqaruni.org/arabic/78.pdf
٤٤.
٤٥.التفسير الكبير ، مج ٣٨٥/١٠ .
٤٦.الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي : د . عبد العال سالم مكرّم : ١٨٥ .
٤٧.في ظلال القرآن ، سيد قطب ، مج ٦ /٣٤٦٢ .
٤٨.الكشاف : ٤ / ٣٦٧

٤٩.الكشاف : ٣ / ٥٦٥ .
٥٠.اعراب القرآن : النحاس : ٤ / ٢١٣ .
٥١.مجمع البيان : ٩ / ١٥٩.
٥٢.ينظر: تفسير الجلالين للسيوطي : ١ / ١٥٩ .
٥٣.الميزان : ٢٠ /٩١، ٩٢، ٩٣ .
٥٤.موسوعة ا الامام المهدي للسيد محمد محمد صادق الصدر : ٤ /١٤ وما بعدها
٥٥.المصدر السابق : ١٩ .
٥٦.ينظر : اعرف الحق : الدكتور محمد التيجاني السماوي :٣٤ ، ٣٥ .
٥٧.ينظر الكتاب ، ١ / ٣٠٣ ، والمزهر ، ٢ / ١٥٩ – ١٦٠ .
٥٨.الجملة العربية ، تأليفها واقسامها ، الدكتور فاضل صالح السامرائي :١٣٨ ، الطبعة الاولى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ((٢٠٠٢ م. – ١٤٢٢هـ)) .
٥٩.المصدر السابق ، الصفحة نفسها.
٦٠. انظر : المغني ١ / ٢٠٠
٦١.انظر المغني ، ١/ ٢٣٣
٦٢.بحث منشور في مجلة الاستاذ: زكي مهدي ، كلية التربية العدد الرابع سنة ١٩٩٩ ، مطبعة الامة ، بغداد.
٦٣.الكشاف : ١ /٣٧٧.

المصادر والمراجع

- احياء علوم الدين ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر ،لبنان ، (د ت)

- اسباب النزول : لابي الحسن علي بن احمد الواحدي ، (ت ٤٦٨ هـ) تحقيق عبد الله المنشاوي ، صلاح الدين : (١٤٢٢ هـ) القاهرة.

- اعراب القران : المنسوب غلطا الى الزجاج ابي اسحاق ابراهيم بن سري بن سهل النحوي (ت ٣١١ هـ)،ط ٣ ندار الكتب (١٤٠٦ هـ) = (١٩٨٦)

- اعرف الحق : د. محمد التيجاني السماوي ،دار المجتبى بيروت-لبنان ،ط، بيروت (١٩٧٢).

- البرهان للزملكاني : لبدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ) ، تحقيق محمد ابي الفضل ، ط٢ ، بيروت ، (١٩٧٢).

- البيان في تفسير القرآن : السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي ، ط٤ دار التوحيد الكويت (١٣٨٩هـ=١٩٧٩م)

- التعبير القرآني : الدكتور فاضل السامرائي ، بغداد (١٩٨٧م)

- التفسير الكبير: الفخر الرازي ، (ت ٤٠٦ هـ) الفكر ، بيروت (١٩٨٥)

-الجملة العربية : الدكتور فاضل صالح السامرائي ،ط ٢٠٠٢ ،١م، ١٤٢٢ هـ ، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع

- الحلقة المفقودة في النحو العربي ، دكتور عبد العال سالم مكرم ، مؤسسة الوحدة للفكر والتوزيع ، الكويت ، (١٩٧٧م)

- الكشاف : للزمخشري ، (ت ٥٣٨ هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر (١٣٨٥ هـ =١٩٦٦م)

- الكافي : للكليني : ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (٣٢٨ هـ) دار الكتب الاسلامية طهران

- الكشف المشكل في النحو : لعلي بن سلمان الحيدرة اليمني (ت ٥٩٩ هـ) تحقيق الدكتور هادي عطية مطر ،ط١ ، (١٩٨٤م) مطبعة الرشاد ، بغداد

- الميزان في تفسير القرآن : للطباطبا ئي ، منشورات بيروت ط٣ (١٩٧٣م)

- النحو العربي : محاضرات القاها الدكتور احمد مكي الانصاري ، بقسم الدراسات العليا – مكة المكرمة

- الانشراح وبحوث اخرى : محمد مهدي الآصفي ، موسسة الهدى للنشر والتوزيع (١٤٢٠ هـ =١٩٩٩م).

- بحوث في الفقه المعاصر : تاليف حسن الجواهري ، ط١ بيروت ، لبنان ،دار الزمان،(د٠ت).

- تفسير الجلالين :جلال الدين محمد بن احمد المحلي و جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي ، دار احياء التراث

العربي ،بيروت (د٠ت).

-تفسير القرآن الكريم :عبد الكريم الخطيب ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (١٩٦٧م)

- تفسير القرآن الكريم : السيد عبد الله شبر ، ط١ (١٤١٩ هـ – ١٩٩٩م) سفارة الجمهورية الاسلامية – دمشق

- توجيه اللمع : لابن جني ، تحقيق ، د٠ فايز زكي محمد ذياب / شرح لابن الخباز دار السلام ،ط١ ، (١٤٢٣ هـ =٢٠٠٢م)

- حلية الصالحين :السيد صادق الحسيني الشيرازي ، موسسة الرسول الاكرم ، ط٥ ، طهران ، (١٤٢٨ هـ)

- سنن ابن ماجة : ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣ هـ) تحقيق مصطفى الاعظمي ، ط٢ ، السعودية

(١٩٤٨م)

- سنن الترمذي:ج ١٠ ، ص ٦٠، في كتاب(تحريم الدم).

- شرح المفصل : لابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) عالم الكتب،بيروت ، مكتبة المتنبي ، القاهرة (د٠ت)

- شرح كافية : ابن الحاجب ، لرضي الدين الاسترابادي ،تحقيق محمد نور حسين ، مطبعة حجازي ، القاهرة

(١٣٥٨هـ)

في ظلال القرآن : سيد قطب ، دار الشروق ، الطبعة الشرعية ، (١٤٢٥ هـ =٢٠٠٤م)

- لسان العرب لابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ) بولاق ، مصر، (د٠ت)

- محاضرات د٠ ابراهيم السامرائي ، الشوؤن الثقافية ، بغداد (١٩٧٠م)

- محمد الحقيقة العظمى : عزيز السيد جاسم ، مطبعة السوؤن الثقافية (١٩٨٧م)

- مجمع البيان : للطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)دار احياء التراث بيروت ، (د٠ت)

- مغني اللبيب : لابي محمد عبد الله جمال الدين بن هاشم الانصاري ٠ت ٧٦١ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتب ، بيروت

-مفردات القاموس المفهرس للقرآن : محمد فؤاد عبد الباقي مكتبة وهبة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة مطابع الشعب (١٣٧٨ هـ)

- مفردات الراغب :الراغب الاصفهاني ، ابو القاسم بن محمد ، دار الكتاب –العربي بيروت (١٩٧٢م)

- من اسرار التعبير القرآني : د٠ عبد الفتاح لاشين ، دار مريم ، الرياض ١٩٨٠٠م)

- موسوعة الامام المهدي : للسيد الشهيد الثاني محمد محمد صادق الصدر –اليوم الموعود ،ج ٤ ، طبعة بيروت

الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم
حقائق واوهام

الأستاذ المساعد الدكتور
شاكر سبع نتيش الاسدي

تقديم :
قال الإمام علي (ع) لعبد الله بن العباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج : ((لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول ويقولون . . .))(١) وهذا البحث ينطبق عليه قوله (ع) لابن عباس ، فهو وجه ارتأيناه لجمل مختارة من النص القرآني قيل عنها : انها اعتراضية ، ولا يلغي ما قاله العلماء قبلنا ، لكنه مجرد رأي علمي ينطلق من القول : إن التوسع في القول في الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم يخل من بلاغته ، ونحن لا نحكم بصحة رأينا ، وإنما نطرحه مستندين للدليل فإن لقي القبول فمن الله وان لم يلق الرضا فالخلل من أنفسنا والله الموفق .

وليس هذا البحث دراسة في قواعد الجملة الاعتراضية فقواعدها مسطرة في كتب النحو القديمة والحديثة فقد درسوا مواضعها والفرق بينها والجملة الحالية وغير هذا ، وهذا البحث يركز على النسق السياقي الذي تأتي فيه بعض الجمل الاعتراضية في القرآن الكريم ، ومناسبتها دلاليا للنص الذي ترد فيه ، والدلالة التي تضفيها على النص .

تمهيد :
الجملة الاعتراضية : هي جملة ـ أو أكثر ـ واقعة في سياق كلام متصل معنىً ، معترضة بين أجزائه المتلازمة أوالمتطالبة ، ذات علاقة معنوية بالكلام الذي اعترضت بين أجزائه ، غير معمولة لشيء منه ، ويتم الغرض الأصلي بدونها غالبا ولا يفوت بفواتها (٢) ويسميها بعضهم اعتراضا (٣) وسماها قدامة التفاتا (٤)

وتتميز الاعتراضية من الحالية بجواز دخول الفاء ولن وأحرف التنفيس ، وكونها طلبية ، وعدم قيام مفرد مقامها ، وأنها لا محل لها من الإعراب (٥)

و الجميع متفق على أن الجملة الاعتراضية لابد أن تأتي لمعنى لم يحدده بعضهم وترك الأمر مطلقا فقال إنها تاتي لنكته (٦) غير أن أغلبهم يذكرونه في تعريفها فيقولون :إنهاتأتي لتوكيد الكلام أو تسديده أو تحسينه (٧) أو تقويته (٨) ومنهم من حصر دلالتها في أمرين ، احدهما : إنها لا تدل على معنى زائد على ما دل عليه فهي مؤكدة ، وثانيهما : أنها تدل عليه وعلى معنى زائد فهي مشددة (٩) .

علاقات ما قيل إنه جملة اعتراضية بغيرها من الجمل في القرآن الكريم :
انقسم المفسرون والنحاة والبلاغيون على قسمين اشترط احدهما : أن يكون الاعتراض واقعا في أثناء كلام متصل معنى أو بين كلامين متصلين معنى، والآخر لا يشترط ذلك

ويجيزون أن يقع الاعتراض في آخر كلام لا يليه كلام ، أو يليه كلام غير متصل به معنى ، فالاعتراض عند هؤلاء يشمل التذييل ومن التكميل ما لا محل له من الإعراب جملة كان أو أكثر من جملة (١٠) والى هذا ذهب كثيرون منهم الزمخشري (٥٣٨هـ) (١١)والطبرسي(٥٨٤هـ) (١٢) ،وأبو السعود (٩٥١هـ) (١٣) وغيرهم (١٤) .

وأصحاب هذا القسم يقرون أن الجملة تذييل لكنهم يصرون على أنها اعتراض ولذلك يقولون عنها إنها اعتراض تذييلي ويؤكدون استقلالية الجملة الاعتراضية ومن امثلة النصوص القرآنية التي قالوا عنها هذا الكلام قوله تعالى : ((والله واسع عليم))من قوله تعالى : ((ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم))(المائدة: ٥٤)قالوا : ((والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله وإظهار الاسم الجليل للإشعار بالعلة وتأكيداستقلال الجملة الاعتراضية))(١٥) ولو ذهبنا إلى هذا الرأي لأصبح نصف القرآن جملا اعتراضية .

وقالوا في قوله تعالى : ((وهم بالآخرة هم يوقنون))من قوله تعالى : ((طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هدى وبشرى للمؤمنين ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون ، إن الذين لا يؤمنون بالأخرة زيّنا لهم اعمالهم فهم يعمهون)) (النمل:١ـ ٤)((جملة اعتراضية ، كأنه قيل وهؤلاء الذين يؤمنون ويعملون الصالحات من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هم

الموقنون بالآخرة))(١٦) .على الرغم من أنها واقعة بين معنيين متباينين .

وقالوا في قوله تعالى: ((واتخذ الله إبراهيم خليلا)) من قوله تعالى: ((ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا ، ولله ما في السماوات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا))(النساء: ١٢٥ - ١٢٦)((هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب))(١٧) مع انه واقع بين كلامين غير متصل احدهما بالآخر وهو مرتبط بما قبله وغير مرتبط بما بعده ولا ندري كيف صار النصان السابقان اعتراضا مادام الكل اما متباينين معنى أو غير متصلين معنى .وعلى وفق هذا فليس هذا القول مما يصح الذهاب إليه فهو يتنافى مع ما ذكروه للاعتراض من تعريف .وما قالوه أنفسهم عن الاعتراض فقد قالوا : ((ومن حق الاعتراضي أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه))(١٨)

وحاول قسم من الذين تحدثوا عن الجملة الاعتراضية أن يحصر الجملة الاعتراضية بين المتلازمين قال أبو حيان (ت ٧٤٥ هـ) ((لأن شرط جملة الاعتراض أن تكون فاصلة بين متقاضيين)) (١٩) وبه رد أبو حيان الأندلسيرأي من رأى أن قوله تعالى : ((وهم بالآخرة هم يوقنون)) جملة اعتراضية(٢٠) قال أبو حيان :

((هو على غير اصطلاح النحاة في الجملة الاعتراضية من كونها لا تقع إلا بين شيئين متعلق بعضهما ببعض ، كوقوعها بين صلة موصول ، وبين جزأي إسناد ، وبين شرط وجزائه ، وبين نعت ومنعوت ، وبين قسم ومقسم عليه ، وهنا ليست واقعة بين شيئين مما ذكر))(٢١). أي يشترط ان تقع بين المتلازمين .

وهذا الرأي مما لا يصح الذهاب إليه لأن المتتبع للجمل الاعتراضية في القرآن الكريم يجد أنها تقع بين المتلازمين وبين غيرهما كالفعل ومفعوله او الفعل وشبه الجملة المتعلقة به وتقع أيضا بين جملتين مستقلتين بينهما علاقة سبب أو تفسير أو بيان (٢٢) أو بين المتصلين معنى كالأحداث المتصلة في قصة وغيره ، ومنه قوله تعالى : ((والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى))من قوله تعالى: ((فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وَضَعَتْ وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)) (آل عمران: ٣٦)

ذكرنا في ما مر أن بعض المتحدثين عن الجملة الاعتراضية قد توسعوا في مفهوم الاعتراض فادخلوا فيه ما لم يكن معترضا بين معنيين متصلين وادخلوا فيه التكميل والتذييل وهم بهذا قد ادخلوا في الاعتراض ما ليس فيه ، وما لا ينطبق عليه تعريفه، ومع هذا فإننا لو دققنا النظر وتمعنا في بعض النصوص القرآنية التي ادعوا أنها اعتراضية لوجدنا أنهم غير موفقين في هذا الادعاء فقد ذهب كثيرون إلىأن قوله تعالى : ((قال الذين أوتوا العلم إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ، الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم))(النحل:٢٧- ٢٨) جملة اعتراضية (٢٣) . ((جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤوس الأشهاد)) (٢٤) بين قوله تعالى: ((ثم يوم القيامة يخزيهم ويقول أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم (النحل: ٢٧) وقوله تعالى :((فألقوا السلم ما كنّا نعمل من سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون)): (النحل: ٢٨)

وفي هذا النص القرآني يرسم الله تعالى مشهدا من مشاهد القيامة يسأل الله المشركين فيه ، أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم ؟ فيقول اللذين أوتوا العلم ((إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ، الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم))(النحل:٢٧- ٢٨) ، وحتما أن الله قد أذن لهم بالكلام بدليل قوله تعالى عن يوم القيامة : ((لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا))(النبأ: ٣٨) ثم يظهر المشركون الانقياد والخضوع ، ويقولون : ((ماكنا نعمل من سوء)) ، فيقول:أهل العلم : ((بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون))ثم يدخلهم جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين .

ومن هذا يظهر أن كلام أولوا العلم ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام المشركين، فهو في الظاهر جملة اعتراضية ، غير أن القرآن الكريم في موضع آخر ذكر الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم في مشهد حواري بعد وفاتهم مع غيرهم قال تعالى : ((إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا)) (النساء: ٩٧) ويظهر من هذا أن الـ (ظالمي أنفسهم) في الآيتين واحد (٢٥) وان المحاورين لهم واحد وهم أهل العلم ، ولو أردنا رسم المشهد على وفق معطيات الآيتين نجد أن المشهد يبدأ بسؤال الله المشركين أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم ؟ ثم يتحدث أولو العلم بإذن الله فيقولون : إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم . فيم كنتم ؟ فيرد المشركون : كنا مستضعفين في الأرض . فيرد أولوا العلم : الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ ثم يظهر المشركون الانقياد والخضوع ، ويقولون ما كنا نعمل من سوء فيقول أهل العلم : بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون ثم يقول الله تعالى : ((فادخلوا أبواب جهنم خالين فيها فلبئس مثوى الكافرين)): (النحل: ٢٩) ومن هذا يظهر ان لا اعتراض في الآية .

وذهب كثير من المفسرين والبيانيين الى كون : ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)) (الأحزاب:٥٠) جملة اعتراضية (٢٦)بين قوله تعالى : ((وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين))(الأحزاب: ٥٠) وقوله تعالى: ((لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما)) (الأحزاب: ٥٠) انسجاما مع ظاهر الآية الذي يبين أنها اعتراض بين السبب والمسبب غير أن النحاس (٣٣٨هـ) في معاني القرآن يرى أن معنى قوله تعالى : ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)) (الأحزاب:٥٠) أي قد علمنا ما في ذلك من الصلاح ، وهذه كلمة مستعملة يقال : أنا أعلم مالك في ذا .))(٢٧) وعلى وفق هذا فلا اعتراض ويكون المعنى : وان وهبت امرأة مؤمنة نفسها لك فيحل لك الزواج منها بغير مهر وهذا حكم خاص بك وقد علمنا ما في ذلك من الصلاح

بخصوصك بهذا الحكم وخصوص المؤمنين بحكم غيره لكي لا يكون عليك حرج ، وعندئذ فلا اعتراض .

وقال السيد الطباطبائي (ت١٤١٢ هـ) ((وقوله بعده : (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)(الأحزاب:٥٠) تقرير لحكم الاختصاص)) (٢٨) وقال الطبري (٣١٠ هـ): ((يقول تعالى ذكره : قد علمنا ما فرضنا على المؤمنين في أزواجهم إذا أرادوا نكاحهن مما لم نفرضه عليك ، وما خصصناهم به من الحكم في ذلك دونك)) (٢٩) وعند دمج الرأيين يكون المعنى: وان وهبت امرأة مؤمنة نفسها لك فيحل لك الزواج منها بغير مهر وهذا حكم خاص بك ، وللمسلمين عامة حكم خاص ـ قد ذكرناه سابقا في ما مر من تنزيل ـ لكي لا يكون عليك حرج ، وعندئذ فإن عبارة ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم))(الأحزاب:٥٠) ضرورية هنا لبيان اختصاص الرسول بذلك الحكم وهي عبارة مطلوبة لذاتها أي هذا خاص لك وذلك الذي مر ذكره خاص بالمسلمين لأننا نريد رفع الحرج عنك فلا اعتراض لأن بيان اختصاص المسلمين بحكم خاص بعد ذكر اختصاص الرسول (ص) بحكم خاص يقرر ذلك الحكم للرسول (ص) ويقويه ويجعله خالصا له فيكون النص القرآني مترابط المعاني ، خاصة ان الله تعالى قال((خالصة لك من دون المؤمنين)) فلبيان خلوص الحكم للرسول جاء بجملة (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم) الدالة على خلوص المسلمين عامة بحكم غيره فالعبارة تقرير لـ ((خالصة لك من دون المسلمين)) التي قبلها مباشرة وهي بمعناها لان بيان خلوص المسلمين بحكم دون الرسول يعني خلوص الرسول بحكم خاص ولهذا فان التعليل غير مفصول عن المعلل ولا اعتراض

وقال تعالى ((وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ، إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون ، وإن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين ، أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير ، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير ، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون ، وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ، والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي وأولئك لهم عذاب أليم ، فما كان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرقوه فأنجاه الله من النار إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون))(العنكبوت: ١٦ ـ ٢٤)

ظاهر الآيات أن لا اعتراض فيها لأنها من حديث إبراهيم عليه السلام (٣٠) وذهب المفسرون إلى أن الآيات ١٨ ـ ٢٣ أو الآيات ٢٠ ـ ٢٣ خطاب لقريش (امة محمد (ص) بعد أن عدل الله في الخطاب من قصة إبراهيم إلى الحديث مع قوم محمد (ص) وبذلك تكون جملة اعتراضية (٣١)

ويظهر أن الذي سبب هذا الاحتمال تشابه حالي الرسول محمد (ص) مع إبراهيم (ع) فالآيات ١٨ ـ ٢٣ تصلح مع إبراهيم (ع) ومع محمد (ع) لتشابه ما وقع به الرسولان الكريمان

فكل منهما كذبه قومه بعد أن دعاهم وآذوه وهجروه ... الخ

ومما أوقع المفسرين في هذا الاحتمال أن ما جاء في الآيات ١٨ ـــ ٢٣ من صميم الرسالتين اللتين هما في الحقيقة رسالة واحدة لأن دين إبراهيم (ع) ودين محمد (ص) واحد بدليل نصوص قرآنية كثيرة (٣٢)،فالكلام يصلح للأمتين ، وهنا بعض الحكمة من ذكر قصة إبراهيم (ع) فتشابه الحال بين النبيين (ع) والقومين يجعل قصة إبراهيم (ع) انسب في الذكر من غيرها لكي يشعر المشرك عندما يسمع هذه الآيات انه المقصود بالخطاب فيكون تأثير النص أقوى وأبلغ والذي يرجح كونها لإبراهيم (ع) قوله تعالى : ((أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير)) (العنكبوت: ١٩) وفيه إشارة واضحة إلى قوله تعالى من قصة ابراهيم ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم)) (البقرة :٢٦٠)

ولا شك أن إبراهيم (ع) عمل هذا أمام قومه فقد جمع طيوراً من أنواع مختلفة ومزقها وخلطها وقسمها على عشرة جبال (٣٣) لأنه يريد ان يظهر قدرة الله للنمرود في الخلق والإعادة فيطمئن قلبه ويؤمن قومه (٣٤) فضلا عن أن المعجزة لا تحصل إلا لغاية عظيمة يريدها الله واهم الغايات الإيمان بالله والإقرار بوحدانيته . فقد رأى قومه الخلق وإعادته بأعينهم رؤية بصرية وهذا ما يناسب معنى قوله تعالى : ((أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير)) (العنكبوت: ١٩) ولا حاجة عندئذ الى ما ذهب اليه المفسرون من مماحكات لتاويل الرؤية في الآية (٣٥)وهذا مرجح في كون الآية في قوم إبراهيم (ع) وهناك مرجح اخر هو قوله تعالى : ((قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير))(العنكبوت: ٢٠)) فقد ورد الخطاب في القرآن موجها لأمة محمد (ص) ثلاث مرات بقوله قل سيروا في الأرض (٣٦) وليس من المعقول أن لا يخاطب الله غيرهم من الأقوام بالسير في الأرض ولذلك نرجح ان الخطاب لقوم إبراهيم وهو الظاهر ولا اعتراض وان في الآيات ملمحا فنيا رائعا بجعل الخطاب في الآيات يصلح أن يكون لكلا الأمتين امة محمد (ص) وأمةإبراهيم (ع) لتشابه الظروف والأحوال

ذهب بعض المفسرين إلىأن قوله تعالى : ((إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين)) (القصص: ٨) جملة اعتراضية(٣٧) بين قوله تعالى: ((فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا)) (القصص:٨) وقوله تعالى ((وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وهم لا يشعرون))(القصص: ٩) على معنى أنهم كانوا خاطئين((في كل ما يأتون وما يذرون فلا غرو في أن قتلوا لأجله ألوفا ثم أخذوه يربونه ليكبر ويفعل بهم ما كانوا يحذرون))(٣٨) وعلى فرض أن

فرعون وهامان والجنود ليسوا من الآل ، فيكون ذكرهما خارجا عن القصة ومعترضا فيها ، وعلى هذا التفسير تكون الجملة اعتراضية في القصة .
والحقيقة أن الآل تطلق ويراد بها معان عدة منها قومه وأتباعه وأهل دينه(٣٩) ((ويستعمل فيمن يختص بالإنسان اختصاصا ذاتيا إما بقرابة قريبة أو بموالاة))(٤٠) ((قال الأخفش لا يضاف إلا إلى الرئيس الأعظم نحو آل محمد ـ صلى الله عليه [وآله]وسلم ـ وآل فرعون لأنه رئيسهم في الضلالة))(٤١) وعلى هذا فإن فرعون وهامان وجنودهما ليسوا غرباء عن القصة فهم من الآل ، وهم من الذين التقطوا موسى (ع) ثم إن سياق الآية ينص على أنهم خاطئين في التقاط موسى إذإنهم التقطوا من صار بعد ذلك لهم عدوا وحزنا لأن التقاطهم له كان سببا في البقاء على حياته (٤٢) وعندئذ لا تكون الجملة اعتراضية وإنما هي من صميم القصة
وإذا فسرت خاطئين على مشركين كما فسرها ابن عباس (٤٣) لم تكن الجملة اعتراضية لأن المعنى يكون فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أنهم مشركون فالشرك كان سببا في أن جعل الله لهم موسى عدوا وحزنا وعندئذ

تكون ((إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين))
(القصص: ٨) من صميم القصة وهي تعليل لما قبلها .
ولو فسرنا الآية على أنهم خاطئين في كل شيء فتكون تعليلا لأنْ جعل الله لهم موسى عدوا وحزنا ، فلا اعتراض أيضا لأن السبب تابع للمسبب ، وعلى هذا فان ظاهر النص خدع من قال انها اعتراضية وعند التدقيق يتبين انها من صلب القصة .
وفي قوله تعالى : ((وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا))(النساء: ١٢٨)
قيل عن قوله تعالى ((والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح)) انه اعتراض(٤٤)لكن الكثيرين لم يوضحوا مكان الاعتراض ووضحه أبو حيان بقوله ((باعتبار أن قوله : (وإن يتفرقا) (النساء ٢٠) معطوف على قوله : (فلا جناح عليهما أن يصلحا))) (٤٥) ولعل الذين لم يوضحوا مكان الاعتراض قصدوا أن الاعتراض بين قوله تعالى ((وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا))(النساء: ١٢٨) وقوله تعالى : ((وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا))(النساء: ١٢٨) وحاولوا أن يتفننوا في تخريج هذه الجملة لتكون اعتراضية فقالوا ((قوله (والصلح خير) لفظ عام يقتضي أن الصلح الذي تسكن إليه النفوس ويزول به الخلاف خير على الإطلاق أو خير من الفرقة أو من الخصومة ، وهذه جملة اعتراضية .))(٤٦)وقالوا : (والصلح خير)) أي من الفرقة وسوء العشرة أو من الخصومة ، فاللام للعهد ، وإثبات الخيرية للمفضل عليه على سبيل الفرض والتقدير أي إن يكن فيه خير فهذا أخير منه وإلا فلا خيرية فيما ذكر ، ويجوز أن لا يراد بخير التفضيل بل يراد به المصدر أو الصفة أي أنه خير من الخيور فاللام للجنس ، وقيل : إن اللام على التقديرين تحتمل العهدية والجنسية ، والجملة اعتراضية ، وكذا قوله تعالى :
((وأحضرت الأنفس الشح)) ولذلك اغتفر عدم تجانسهما إذ الأولى : اسمية ، والثانية : فعلية ولا مناسبة معنى بينهما ، وفائدة الأولى: الترغيب في المصالحة ، والثانية : تمهيد العذر في المماكسة والمشاقة))(٤٧)
ولو أردناأن ننظر إلى الحكم في الآية غير منفصل عما ورد في القرآن من أحكام رأينا أن للمرأة حقوقاً أحقها الله على الرجل منها المساواة والعدل بين الضرائر والمساواة في النفقة ..... الخ وحقوقاً على المرأة أحقها الله للرجل منها الطاعة و .... الخ فإذا أخلت المرأة بحق الرجل فلها أحكامها وهنا تتحدث الآية عن انه إذا اعرض الرجل عن زوجته فهو يعد آثما لأنه يبخسها حقوقها وعند مشاققة الزوجة معه والخلاف والجدال والشجار معه بالمطالبة بالحقوق تتهدد المرأة بالطلاق وبالتالي تتهدد الأسرة بالضياع والانحلال والتفكك وتضيع الأطفال لذا فان الله تعالى رفع الحرج عن الرجل والمرأة ـ خوفا على الأسرة، وبالتالي المجتمع ـ في أن يعقدا صلحا يرفع الإثم عنه وعنها وهذا الصلح المبرم بين الزوجين خير من الخلاف

والمشاققة والجدال حول الحقوق وخير من أن تطلق المرأة وتضيع الأطفال وخير من أن تتفكك عرى الأسرة ومن ثم يتفكك المجتمع ـ ولم تبين الآية من يتنازل في الصلح هل هو الزوج أو الزوجة ولم تبين الآيةعماذا يتنازل الزوج أو الزوجة ـ ولهذا فان الصلح المبرم بين الزوجين تحصل فيه مفاوضات ومطالبات واتفاقات وعقود يتفق الطرفان عليها ، وأثناء هذه المفاوضات تحضر الأنفس الشح فيبخل كل منهما بحقوقه أو يريد كل منهما أن يحصل على اكبر مكسب من الآخر فقوله تعالى وأحضرت الأنفس الشح يعني عند عقد الصلح أي شح كل منهما بأن أراد أن يأخذ من حقوق الآخر ما يستطيع أخذه وعندئذ قد يميل احدهم عن الإحسان للأخر،أو قد يشح بالحقوق التي فرضها الله علية ـ عند من فسر الشح بمنع حقوق الله الواجبة او منع الحقوق الشرعية (٤٨) ـ ولذلك اتبعها الله تعالى بقوله ((وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا)) (النساء: ١٢٨) ثم إذا لم يفلح الزوجان في الصلح ولم يتفقا فان الله تعالى اقر لهما الطلاق بقوله تعالى : ((وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما))(النساء: ١٣٠)
وعلى هذا التفسير فلا اعتراض في النص القرآني وتراه منسجما ترتبط معانيه احدها بالآخر، وتأخذ معانيه كل منها بتلابيب الأخر ، ولهذا ينتفي القول ان لا مناسبة في المعنى بين معاني تلك الآية(٤٩) إذ إن هذا القول لا يتناسب مع بلاغة القرآن وفصاحته وإعجازه .
والذي نريد قوله : أن الآيات كلها مبنية على حكم شرعي هو الصلح بين الزوجين الذي فيه رخصة من الله ان يتنازل كل منهما عما يراه من حقوق ـ ولهذا نرى ان عبارة ((وأحضرت الأنفس الشح)) متعلقة بالصلح والمفاوضات الحاصلة فيه وإلا فالسياق لا يقتضيها

والذي يمكن الإشارة إليه أن المفسرين ذكروا أسبابا لنزول السورة (٥٠)وهي على اختلافها لا تبعد عما فسرنا وحملنا عليه النص القرآني المذكور .

قال تعالى: ((وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)) (البقرة:٢٣ - ٢٤)

ظاهر النص القرآني أن قوله تعالى ((ولن تفعلوا)) جملة اعتراضية بين الشرط ((فإن لم تفعلوا))وجوابه ((فاتقوا النار)) والى هذا ذهب كثير ممن تحدثوا عن الآية (٥١) وهنا يجب النظر إلىأمور عدة ممهدة لما نريد إبداءه من رأي ومنها :

١ - أن معنى قوله تعالى : ((فاتقوا النار)): أي اتركوا العناد فهو كناية عن العناد أو معناه صدقوا بالرسول (ص) وبنبوته واسلموا أو((فاحذروا أن تصلوا النار بتكذيبكم))(٥٢) وغيره مما هو ملائم لهذا المعنى .

٢ - أن جملة (إن لم تفعلوا) تحتمل الشك الذي فرضته الأداة (إن) على السياق أي إن الجملة واقعة في نطاق أداة الشرط المعبرة عن الشك (إن) أي إنكم ربما تفعلون أو لا تفعلون فإذا قلت لطفلك : إن لم تصرف النقود فأعدها ، يعني انه ربما يصرف النقود فلا يعيدها ، قال الزركشي ((جيء بـ " إن " التي للشك وهو واجب ، دون " إذا " التي للوجوب))(٥٣). وقال النسفي : (٥٣٧هـ) ((إن لفظ الشرط للتردد فقطع التردد بقوله ولن تفعلوا فإن لم تفعلوا فاتقوا النار))(٥٤).

٣- أن (لم) تغير زمن المضارع إلى الماضي فتحتمل الآية دلالة (إن لم تفعلوا) في الزمن الماضي أو فيما مضى .

٤- أن حصول جواب الشرط متعلق بالشرط تقول : إذا جاء زيد جاء علي فمجيء علي متحقق عند مجيء زيد .

وعلى وفق هذه المعطيات فإن جملة (إن لم تفعلوا) لا تصلح شرطا لقوله تعالى(فاتقوا النار) لأن المعنى سيكون عدم معارضتكم للقرآن - مع الشك والتردد الذي فرضته (إن) - فيما مضى من زمن توجب عليكم الدخول في الإسلام وترك العناد وعدم تكذيب الرسول (ص)

وعلى وفق هذا فإن المشركين غير ملزمين باتقاء النار (الدخول في الإسلام وترك العناد) لأنهم قد يعارضون القرآن فيما سيأتي من الزمن ، وعلى وفقه أيضا يكون الخطاب مخصصا لجيل من المشركين دون الأجيال الأخرى ، فلو وجد مشركون في زمن ما فإنهم سيقولون إننا غير مشمولين بهذا التحدي وعندها لا يلزم علينا اتقاء النار (الدخول في الإسلام او ترك العناد او غيره) لأن الشرط لا دليل فيه على تحدي الأمم في الأزمان المختلفة و((جدير بالذكر أن تحدي القرآن لا ينحصر بزمان أو مكان ، بل إن هذا التحدي قائم حتى يومنا هذا .)) (٥٥) ((لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادي الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه)) (٥٦) .

وعلى وفق هذا فإن جملة (لن تفعلوا) مطلوبة لذاتها في الشرط وهي متممة لجملة الشرط بل هي جزء لا يتجزأ من جملة الشرط فهي تزيل الشك الذي وقعت جملة الشرط في نطاقه بسبب الأداة (إن) في صدر الجملة بل تؤكد عدم المعارضة لـ ((أن في (لن) توكيدا وتشديدا)) (٥٧)ولـ ((أن لفظ الشرط للتردد فقطع التردد بقوله ((ولن تفعلوا)) فإن لم تفعلوا فاتقوا النار))(٥٨) وتزيل تحديد زمن الشرط بالماضي وتضيف له زمن المستقبل غير المقيد (المستقبل المؤبد) الذي فرضته الأداة (لن) وتجعل الشرط في الآية منسجما دلاليا مع جواب الشرط فهي تجعل الشرط في الآية غير متحقق فيجب تحقق جواب الشرط، أي: أنها تجعل عدم المعارضة مستحيلة فيتعين اتقاء النار (الدخول في الإسلام او ترك العناد أو غيره) وتجعل من الآية صالحة لكل العصور وتجعل الخطاب فيها لمطلق المشركين من كل الأجيال والعصور .

فضلا عما أضافته من ((دلالة على صحة نبوته لأنه يتضمن الأخبار عن حالهم في المستقبل بأنهم لا يفعلون ولا يجوز لعاقل أن يقدم على جماعة من العقلاء يريد تهجينهم فيقول : أنتم لاتفعلون، إلا وهو واثق بذلك ويعلم ان ذلك متعذر عندهم وينبغي أن يكون الخطاب خاصا لمن علم الله انه لا يؤمن ولا يدخل فيه من آمن فيما بعد وإلا كان كذبا))(٥٩)

فضلا عما أضافته من تعجيز لأن قوله تعالى (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) مبالغة في التعجيز والإفحام ومن غير (لن تفعلوا) لا تتحقق تلك المبالغة المطلوبة التي يستلزمها جواب الشرط (فاتقوا النار) المتضمن مبالغة في الوعيد (٦٠) فضلا عن الـ ((إثارة لهممهم ليكون عجزهم بعد ذلك أبلغ وأبدع))(٦١) .

وبعد هذا فهل الجملة اعتراضية ؟. ولعل سؤالا يطرح إذا كان الشك في (إن لم تفعلوا) غير مقصود فلماذا جاء به الله تعالى ؟

ولعل القصد هو أن تكون الأداة لن وما بعدها (لن تفعلوا) مطلوبة لذاتها لتضيف للنص ما ذكرناه من معان أي أن يكون النظم مترابطا فتكون (لن تفعلوا) في موقع تركيبي يستلزم وجودها لأداء المعان المذكورة،وقد قيل :((وإنما أتى بـ (إن) الذي للشك دون (إذا) الذي للوجوب مع أن ظاهر الحال يقتضي ذلك ، تهكما بهم تهكم الواثق بغلبته على من يعاديه ، حيث يقول له : إن غلبتك لم ابق عليك ، أو خطابا معهم على حسب ظنهم ، فإن العجز قبل لم يكن محققا عندهم ، أو حفظا لمشاكلة صدر الآية السابقة .)) (٦٢) أو ((سوقا للكلام على حسب حسبانهم أن معارضته فيها للتهكم ، كما يقوله الواثق بغلبته على من يعاديه : " إن غلبتك " ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به))(٦٣) . لكن السياق ليس سياق تهكم ، لكننا لو جعلنا جملة الشرط ((فإن لم تفعلوا لوحدها من غير جملة (ولن تفعلوا) فان جملة جواب الشرط ((فاتقوا النار)) غير متحقق أي :إنهم غير ملزمين باتقاء النار (الدخول في الإسلام أو ترك العناد أو غيره) لأنهم قد يعارضونه في قابل أيامهم أو في زمن ما غير زمانهم

ذهب كثيرون إلى أن قوله تعالى:((أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون))(هود: ٣٥) جملة اعتراضية (٦٤) بين قوله تعالى ((قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن

كنت من الصادقين ، قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين ، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون))(هود:٣٢ - ٣٤) وقوله تعالى ((وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون)) (هود: ٣٦) ذاهبين إلى أن الآية ناظرة إلى نبي الإسلام وهو المروي عن مقاتل (٦٥) ورجح بعضهم هذا الرأي لأسباب :

((أولا : إن شبيه هذا التعبير وارد في سورة الأحقاف الآية (٨) في نبي الإسلام

ثانيا : جميع ما جاء في نوح (عليه السلام) في هذه الآيات كان بصيغة الغائب ، ولكن الآية - محل البحث - جاءت بصيغة المخاطب ، ومسألة الالتفات - أي الانتقال من ضمير الغيبة إلى المخاطب - خلاف الظاهر ، وإذا أردنا أن تكون الآية في نوح (عليه السلام) فإن جملة " يقولون " بصيغة المضارع ، وجملة " قل " بصيغة الأمر ، يحتاجان كليهما إلى التقدير !

ثالثا : هناك حديث في تفسير البرهان في ذيل هذه الآية عن الإمامين الصادقين الباقر والصادق (عليهما السلام) يبين أن الآية المتقدمة نزلت في كفار مكة . من مجموع هذه الدلائل نرى أن الآية تتعلق بنبي الإسلام ، والتهم التي وجهت إليه كان من قبل كفار مكة ، وجوابه عليهم)) (٦٦)

وهؤلاء ذهبوا مذهبين في تفسيرها أولهما:معنى الآية: أم يقولون إن محمدا (ص) افترى القرآن

وثانيهما : على معنى: أم يقولون إن محمدا (ص) افترى ذلك الخبر عن نوح ، (٦٧)

ونريد أن نضيف :

١ - روي عن السجاد (ع) في قوله تعالى : ((ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون))(هود: ٣٤) السابق للآية موضوع النقاش انه في العباس بن عبد المطلب وعلى هذا تكون هذه الآية اعتراضية أيضا ولهذه الرواية سندان هما :

أ - سند القمي وهو : حدثني أبي عن حماد بن عيسى (ت ٢٠٨) عن إبراهيم بن عمر اليماني (ت ق٢/ق٣) عن أبي الطفيل (ت ١٠٠ هـ) عن أبي جعفر عليه السلام قال جاء رجل إلى أبى علي بن الحسين عليهما السلام (٦٨)

ب - سند المفيد : وهو : جعفر بن الحسين عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن علي بن إسماعيل ، عن حماد بن عيسى ، عن إبراهيم بن عمر اليماني ، عن الفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : أتى رجل أبي عليه السلام (٦٩)

وفي السندين إبراهيم بن عمر الصنعاني وقد ضعفه بعضهم (٧٠) فضلا عن أن في الرواية رجل مجهول وعليه تدور الرواية ، ثم ان الصنعاني غير معروف الوفاة والولادة وروى عن الامام الكاظم (ع)(١٨٣هـ) والامام الصادق (ع)(١٤٨هـ) وكان من رجالهما (٧١)وهذا يعني انه عاش في القرن الثاني ورجح باحث انه عاش في القرنين الثاني والثالث (٧٢) فكيف يروي عن أبي الطفيل (١٠٠هـ) مما يعني أن رواية القمي غير صحيحة ، وان هذا المروي معارض بروايات أخرى عن الرضا (ع) تذكر ان الآية في نوح (ع) (٧٣) ولا شك أن لا تعارض في التفسير في مدرسة أهل البيت (ع) فهم يأخذون العلم سالف عن سابق حتى رسول الله (ص) ، فضلا عن أن كبار علماء الشيعة وشيوخ الطائفة الشيعية لم يفسروا الآية بما روي عن السجاد (ع) بالرأي المذكور أولا عنه ، وفسروها بأنها في قوم نوح منهم الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) (٧٤) والطوسي (٤٦٠ هـ)(٧٥) الطبرسي (٥٨٤هـ). (٧٦) وغيرهم كثير ، وعلى هذا فإننا لا نميل الى كون قوله تعالى ((ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم)) جملة اعتراضية مما يعني أن هذه الآية لا تصلح دليلا على أن الآية موضوع البحث اعتراضية .

٢ - إن كل النصوص القرآنية التي تحدثت عن الافتراء تختص بالقرآن أي إنها تدفع الافتراء عن القرآن ينظر : ((يونس: ٣٧ ، يونس: ٣٨ ، هود: ١٣ ، الأنبياء: ٥ ، الفرقان: ٤ ، السجدة: ٣ ، الأحقاف: ٨)) وليس في الأحقاف وحدها، وهذا يرجح أن الحديث في الآية محل البحث عن الرسول محمد (ص) على معنى : أم يقولون إن محمدا (ص) افترى القرآن . لكن هل من المعقول أن يتحدث الله سبحانه وتعالى عن اتهام المشركين للرسول محمد (ص) بالافتراء ولا يتحدث عن اتهام المشركين من الأمم السابقة لأنبيائهم مع تشابه أحوالهم وأفعالهم وأقوالهم

٣ - جاء في قصة يوسف (ع) نفي أن تكون قصص الأنبياء والأمم الغابرة مفتراة وهذا يرجح أن بعض أفراد قريش تحدثوا عن أن ما يذكره الرسول محمد (ص) من قصص هي مفتراة وهذا يرجح أن الحديث في الآية محل البحث عن الرسول محمد (ص) على معنى أم يقولون إن محمدا (ص) افترى ذلك الخبر عن نوح .

وذهب بعضهم إلى أن الآية موضوع البحث واقعة موقع الاعتراض لكنه جعلها ناظرة إلى نبي الإسلام (ع)، قال السيد الطباطبائي (١٤١٢هـ): ((والآية واقعة موقع الاعتراض ، والنكتة فيه أن دعوة نوح واحتجاجاته على وثنية قومه وخاصة ما أورده الله تعالى في هذه السورة من احتجاجه أشبه شيء بدعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، واحتجاجه على وثنية أمته ... ولهذه المشابهة والمناسبة ناسب أن يعطف بعد ذكر حجج نوح عليه السلام في إنذاره قومه بأمر من الله سبحانه على ما اتهموا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورموه بالافتراء على الله ، وهو لا ينذرهم ولا يلقى إليهم من الحجج إلا كما أنذر به نوح عليه السلام وألقاه من الحجج إلى قومه))(٧٧) .

وذهب بعضهم إلى أن الآية في نوح وقومه واليه ذهب ابن عباس (٧٨) .

ويظهر أن الذي سبب هذين الاحتمالين تشابه حالي الرسول محمد (ص) مع نوح (ع) لتشابه ما وقع به الرسولان الكريمان فكل منهما كذبه قومه بعد ان دعاهم وآذوه فالآية تصلح مع نوح (ع) ومع محمد (ع) و مما أوقع المفسرين في هذين الاحتمالين أن الرسائل السماوية واحدة فدين نوح (ع) ودين محمد (ص) واحد بدليل نصوص قرآنية يظهر فيها أن نوحا (ع) قال لقومه كلاما

يشبه تماما ما قاله الرسول محمد (ص) لقومه(٧٩) ، ولهذا فما جاء في الآية من صميم الرسالتين اللتين هما في الحقيقة رسالة واحدة فالكلام يصلح للأمتين والنبيين ويشعر المشرك عندما يسمع هذه الآيات انه المقصود بالخطاب فيكون تأثير النص اقوى وابلغ

ويظل السؤال مطروحا أن الآية صريحة في الخطاب لمحمد (ص) بدلالة الفعل (يقولون ، قل) وهو قرينة قاطعة على أن الخطاب لمحمد (ص) فما هو القول ؟

نقول إن القرآن مليء بالالتفات من الغيبة إلى الحضور أو الخطاب وغيره(٨٠) وان القرآن التفت في هذا النص من الغائب الى المخاطب حتى يشعر المشرك انه مقصود بالخطاب وفي الوقت ذاته يكون المقصود بالخطاب قوم نوح ومما حسن هذا الالتفات تشابه الحالين بين القومين والنبيين عليهما السلام .

و يتبين مما عرضناه أن المرجحات متعادلة فإذا كان السياق محددا دلاليا وحاكما على النص فان السياق يقتضي أن تكون في نوح (ع) وقومه ولا اعتراض .

وطالما تمسك الذين ما إن وجدوا جملة في النص القرآني لم يستطيعوا أن يربطوا معناها بما قبلها بالقول : ((أن الجملة الاعتراضية ليست كلاما لا علاقة له بأصل القول ، بل غالبا ما تأتي الجمل الاعتراضية لتؤكد بمحتواها مفاد الكلام وتؤيده ... وبالطبع فإن الجملة الاعتراضية لا يمكن أن تكون أجنبية عن الكلام بتمام المعنى ، وإلا فتكون على خلاف البلاغة والفصاحة))(٨١) ، وقالوا : ((ومن حق الاعتراض أن يؤكد ما اعترض بينه)) (٨٢) ولطالما قالوا :إن ((الجملة الاعتراضية ما يتوسط بين أجزاء الكلام متعلقا به معنى مستأنفا لفظا على طريق الالتفات)) (٨٣) غير أنهم عجزوا عن أن يطبقوا ما قالوه على قوله تعالى : :((أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون)) (هود: ٣٥) فقالوا عنها :((وإنما ينقطع ارتباط الكلام أحيانا لتخف على المخاطب رتابة الإيقاع وليبعث الجدة واللطافة في روح الكلام))(٨٤) وهذا يعني أن الآية موضوع الحديث لا ترتبط دلاليا بالنص الذي هي فيه ، وهذا يتنافى مع بلاغة القرآن ولا ينطبق عليه شرط الجملة الاعتراضية المذكور انفا الذي طالما تمسكوا به ، وهذا يبين صحة ما ذهبنا إليه من كون الآية ليست اعتراضية .

وجعل كثيرون قوله تعالى ((لا يعلمهم إلا الله)) من قوله تعالى :((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب))(إبراهيم: ٩) خبرا عن (والذين من بعدهم)(٨٥)على عدهما جملة اعتراضية متكونة من مبتدأ وخبر(٨٦) أو أن((والذين من بعدهم)) معطوفة على قوم نوح و ((لا يعلمهم إلا الله)) جملة اعتراضية (٨٧)

والرأي الأول ظاهر الفساد قال الطباطبائي(١٤١٢ هـ)((وأما احتمال أن يكون خبرا لقوله (والذين من بعدهم) كما ذكره بعضهم فسخافته ظاهرة ، وأسخف منه تجويز بعضهم أن يكون حالا من ضمير (من بعدهم) وكون قوله (جاءتهم رسلهم) خبرا لقوله (والذين من بعدهم) .)) (٨٨) لأن الذين من بعد قوم نوح وعاد وثمود قد اخبر الله عنهم في القرآن أخباراً كثيرة ثم إن قوله تعالى ((الذين من بعدهم)) قول شامل لكل قوم بعد نوح وعاد وثمود فهل يعقل أن لا يعلم قوم محمد عن آبائهم وأجدادهم او هل يعقل ان لا تعلم الأقوام المجاورة عن آبائها وتاريخها وأنسابها وأحوال أجدادهم وهم أقوام ذوو حضارة وتاريخ كالروم الفرس والمصريون القدماء (الفراعنة)

أما الرأي الثاني الذي يجعل جملة ((والذين من بعدهم)) معطوفة على قوم نوح وجملة ((لا يعلمهم إلا الله)) اعتراض فهو فاسد أيضا لأن الاعتراض لابد أن يتعلق دلاليا بما قبله أو بعده ويأتي لغرض وجملة ((لا يعلمهم إلا الله) عندئذ غير متعلقة بما قبلها أو بعدها وكأنها مقطوعة عن النص ودخيلة عليه ولغوا فيه وهذا لا يجوز على النص القرآني ويكون المعنى على وفق رأيهم : (الم يأتكم نبأ أقوام (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) - لا يعلمهم إلا الله - جاءتهم رسلهم بالبينات) . ومنه يظهر أن لافائدة دلالية من وجود جملة (لا يعلمهم إلا الله) .

ولو فرضنا صحة ما ذهب إليه الكثيرون من أن معنى الآية : إن حالهم أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم او عمرهم او صفاتهم لا يعلمها إلا الله (٨٩) فسيكون المعنى (الم يأتكم نبأ أقوام (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) التي لا يعرف أحوالهاأو عددها أو... إلا الله . أليس هذا المعنى فاسدا بعد ان اخبر الله نبيه (ع) عن كثير من تلك الأحوال وطريقة الهلاك .. الخ مما اخبر الله به نبيه (ع) ثم الم يخبر الله نبيه ببعض أحوال تلك الأمم في الآية نفسها فقال تعالى : ((جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب))(إبراهيم: ٩) ألا يعد هذا تناقضا مع ذلك التفسير ، ثم ألم يبدأ الله كلامه عن قوم (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) بقوله : ((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم)) وهذا استفهام تقريري أي أن الله يحمل نبيه (ع) وقومه على الاعتراف بأمر قد استقر عندهم ، وهو نبأ تلك الأقوام فكيف يعود ويقول (لا يعلمهم الا الله) على معنى : إن حالهم أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم لا يعلمها إلا الله أ ليس هذا تناقضا (٩٠)، الايعني هذا أن معنى (لا يعلمهم إلا الله) غير ما ذكره الكثيرون من المفسرين الا يعد قوله تعالى : ((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم)) قرينة لفظية صريحة في ان نبا تلك الأقوام المذكورة في الآية قد أتي به إلى رسول الله (ص) ولهذا فان المعنى المناسب لقوله تعالى (لا يعلمهم الا الله) أي كثيرون (٩١) ويكون معنى النص (الم يأتك نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم كثيرون جاءتهم رسلهم وعندئذ لا يوجد اعتراض في النص

ويظل السؤال مطروحا ما الدليل على أن (لا يعلمهم إلا الله) بمعنى كثيرون ؟وللإجابة نقول : إن القرآن نسق لغته وأساليبه على لغة العرب وأساليبهم وان هذا الاسلوب مستعمل في لغة العرب بمعنى كثيرون فقد جرى على اقلام المؤلفين والكتاب بهذا المعنى .جاء في البداية والنهاية متحدثا عن معركة ((وأصيب من المسلمين سعد بن عبيد

القارئ وفلان وفلان ، ورجال من المسلمين لا يعلمهم إلا الله))(٩٢) قال ابن الأثير (٦٣٠ هـ) ((قد وصل الأعور الصيني إلى حدود كاشغر في عدد كثير لا يعلمهم إلا الله فاستعد له صاحب كاشغر وهو الخان أحمد بن الحسن وجمع جنوده فخرج إليه))(٩٣) ، وجاء في البداية والنهاية : ((في المحرم ... اعترض القرمطي أبو طاهر الحسين بن أبي سعيد الجنابي لعنه الله ، ولعن أباه . للحجيج وهم راجعون من بيت الله الحرام ، قد أدوا فرض الله عليهم ، فقطع عليهم الطريق فقاتلوه دفعا عن أموالهم وأنفسهم وحريمهم ، فقتل منهم خلقا كثيرا لا يعلمهم إلا الله ،))(٩٤)

إن ما ذكرناه يعني أن كثيرا من النصوص القرآنية ما كان من المفترض أن تعد جملا اعتراضية ، وإنما جاء القول باعتراضيتها من فهم المتلقي (النحوي و المفسر) الخاص للنص القرآني وهو خاضع لمذهب المفسر أو النحوي أو البياني وتكوينه الثقافي وهذا لا يعني أننا ننكر القول بوجود الجملة الاعتراضية في النص القرآني فقوله تعالى ((والله اعلم بما وضعت) بقراءة من اسكن التاء وفتح العين من وضعت (٩٥) من قوله تعالى :

((فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وَضَعَتْ وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)) (آل عمران: ٣٦)جملة اعتراضية ،صادرة من الله تعالى لكنها بقراءة من ضم التاء وأسكن العين من (وضعت) ليست جملة اعتراضية وتكون محكية عن لسان من مريم (ع) (٩٦)

الخاتمة :

تبين من البحث أن التذييل والتكميل في النص القرآني لا يعد اعتراضا ، حتى وان ذهب إليه بعضهم ، متوسعا في الاعتراض ، وان التوسع في القول في الاعتراض في النص القرآني نابع من الثقافة الشخصية لدارس النص القرآني ، وان بعض المفسرين كانوا مقلدين لسابقيهم من غير تدقيق فكرروا ما قالوه ، دون دراسة وتمعن ، وان اقتطاع النص من سياقه في كثير من النصوص القرآنية دفع المفسر إلى القول باعتراضيته ، غير أن دراسته في سياقه ، وربط معناه بما بعده وما قبله دفعنا إلى استبعاد كونه اعتراضا .

الهوامش

---

(١) شرح نهج البلاغة : ١٨ / ٧١

(٢) ينظر : جوهر الكنز : ١٢٩، والإيضاح في علوم البلاغة :١٩٤/١ومغني اللبيب :٥٠٦/١ والبرهان في علوم القرآن:٥٦/٣ وهمع الهوامع :٣٢٧/٢ و إعراب الجمل وأشباه الجمل: ٦٧ والجملة العربية تأليفها وأقسامها :٢١٦ .

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة :١٩٧/١ والبرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ وخزانة الأدب :٤٤/٢ و٤٢٤/٣ و٤٤٥/٥

(٤) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ .

(٥) همع الهوامع :٣٢٧/٢ و٣٣١/٢.

(٦) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ وخزانة الأدب :٤٢٤/٣ وأطال الزركشي في ذكر دلالاتها ينظر : البرهان في علوم القرآن :٥٧/٣ - ٥٩ .

(٧) مغني اللبيب :٥٠٦/١ وهمع الهوامع :٣٢٧/٢ وإعراب الجمل وأشباه الجمل : ٦٧.

(٨) مغني اللبيب :٥٠٦/١.

(٩) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣.

(١٠) الإيضاح في علوم البلاغة :١٩٧/١

(١١) الكشاف :٣١٤/١ ، ١/ ٥٦٦ ، ٣/ ٢٦٤، و تفسير الآلوسي : ٦ / ١٦٤ - ١٦٥

(١٢) تفسير جوامع الجامع : ١ /١٥٣ - ١٥٤

(١٣) تفسير أبي السعود : ٣ / ٥٢

(١٤) ينظر : تفسير الآلوسي : ١٦٤/٦ - ١٦٥ ، ٩/٢٤-١٠ تفسير كنز الدقائق :١ / ٣٤٨

(١٥) تفسير ابي السعود : ٣ / ٥٢ تفسير الآلوسي : ٦ / ١٦٤ – ١٦٥

(١٦) تفسير الرازي:١٧٨/٢٤ وينظر : الكشاف:١٣٥/٣– ١٣٦ وتفسير البيضاوي :٢٥٨/٤ وتفسير أبي السعود :٢٧٢/٦

(١٧) تفسير الرازي :٥٨/١١ وينظر: تفسير النسفي:٢٥٠/١ –٢٥١ والكشاف:١/ ٥٦٦ وتفسير جوامع الجامع :٤٤٤/١–٤٤٥ وتفسير أبي السعود : ٢ /٢٣٦ وخزانة الأدب : ٩ / ٥٢٦

(١٨) الكشاف: ١ / ٥٠٩

(١٩) تفسير البحر المحيط : ١٧٠/٢

(٢٠) ينظر : الكشاف :٣٥٢/٣

(٢١) تفسير البحر المحيط : ٧ /٥١ - ٥٢

(٢٢) إعراب الجمل وأشباه الجمل : ٦٩ - ٧٠

(٢٣) ينظر : تفسير البحر المحيط : ٤٧٢/٥ تفسير أبي السعود : ٥ /١٠٩ تفسير الآلوسي : ١٤/ ١٢٨- ١٢٩

(٢٤) تفسير أبي السعود : ٥ / ١٠٩ تفسير الآلوسي : ١٤ / ١٢٨ – ١٢٩

(٢٥) ينظر : جامع البيان : ١٤ / ١٣٢ - ١٣٣

(٢٦) تفسير النسفي : ٣ / ٣١١ والكشاف : ٢٦٩/٣ وتفسير البحر المحيط : ٢٣٤/٧ وتفسير أبي السعود : ٧/ ١١٠ والتفسير الصافي : ٦ / ٥٧ ، ٤ / ١٩٧ - ١٩٨ التفسير الأصفى : ٢ /٩٩٨ تفسير الآلوسي : ٢٢ / ٦١

(٢٧) معاني القرآن : ٥ / ٣٦٣

(٢٨) تفسير الميزان : ١٦ / ٣٣٥

(٢٩) جامع البيان : ٢٢ /٢٩ - ٣٠

(٣٠) تفسير ابن زمنين : ٣ / ٣٤٣ و تفسير الثعلبي : ٧ / ٢٧٤ – ٢٧٥ وتفسير السمعاني : ٤ / ١٧٣ – ١٧٤ وتفسير البغوي : ٣ / ٤٦٣ و تفسير الميزان : ١٦ /١١٦

(٣١) جامع البيان : ٢٠ / ١٧١ وتفسير ابن ابي حاتم : ٩ / ٣٠٤٥ وتفسير النسفي : ٣ / ٢٥٤ الكشاف : ٣ / ٢٠١ – ٢٠٢ تفسير ابن كثير : ٣ / ٤١٩ والبرهان في علوم القرآن : ٣ / ٦٣ و تفسير الآلوسي : ١٢ /٤٨ و ٢٠ / ١٤٥ وينظر: تفسير القمي : ١ / ٩ ،و تفسير مجمع البيان : ٨ / ١٦ ، زاد المسير: ١٢٦/٦

(٣٢) منها قوله تعالى: ((قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين)) (آل عمران: ٩٥)((ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا)) (النساء: ١٢٥) ((قل إنني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين)) (الأنعام: ١٦١) وغيرها .
(٣٣) تفسير مجمع البيان : ٢ / ١٧٨ و تفسير الميزان : ٣٧٩/ ٢
(٣٤) بحار الأنوار : ٣٠ / ١٤٠ ـ ١٤١
(٣٥) ينظر : تفسير الثعلبي : ٧ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥ تفسير السمعاني : ٤ / ١٧٣ ـ ١٧٤ الكشاف: ٣ / ٢٠٢تفسير القرطبي : ١٣ / ٣٣٦ فتح القدير : ١٩٧/٤
(٣٦) في سورة الأنعام : ١١ ، النمل ٦٩ ، الروم ٤٢
(٣٧) تفسير البيضاوي : ٤ /٢٨٣ و تفسير أبي السعود : ٧ / ٤ وفتح القدير : ٤ / ١٦٠
(٣٨) تفسير أبي السعود : ٧ / ٤
(٣٩) ينظر : مشارق الأنوار على صحاح الآثار :٥٠/١ و التبيان في تفسير غريب القرآن :٨٤/١
(٤٠) المفردات في غريب القرآن :٣٠/١
(٤١) التبيان في تفسير غريب القرآن :٨٤/١
(٤٢) ينظر : جامع البيان :٤١/٢٠ و الكشاف ١٦٦/٣
(٤٣) تنوير المقباس : ٣٢٣

(٥٨) تفسير النسفي : ١ / ٢٩
(٥٩) التبيان : ١ / ١٠٦ ـ ١٠٧
(٦٠) ينظر : البرهان : ٢ / ١١٠ ـ ١١١
(٦١) تفسير البحر المحيط : ١ / ٢٤٨
(٦٢) تفسير كنز الدقائق : ١ / ١٨٣
(٦٣) البرهان : ٤ / ٥٦ ـ ٥٧
(٦٤) تفسير البحر المحيط :٢٢٠/٥،وتفسير ابن كثير :٤٦٠/٢، والتفسير الأصفى:٥٣٧/١ ،والتفسير الصافي:٤٤١/٢ـ٤٤٢ و تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان : ٣٨١ ، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ٦ / ٥٢٦ ـ ٥٢٨.
(٦٥) ينظر : تفسير الثعلبي : ٥ / ١٦٦ و تفسير القرطبي : ٩ / ٢٩
(٦٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٦٧) جامع البيان : ١٢ / ٤٣ التبيان : ٥ / ٤٨٠. تفسير مجمع البيان : ٥ / ٢٦٩ تفسير القرطبي : ٩ /٢٩
(٦٨) تفسير القمي : ٢/ ٢٣
(٦٩) الاختصاص : ٧١ـ٧٢
(٧٠) موسوعة مؤلفي الإمامية : ١ / ٣٣٢
(٧١) الذريعة : ٢ / ١٣٧
(٧٢) موسوعة مؤلفي الإمامية : ١ / ٣٣٢

(٤٤) تفسير البحر المحيط : ٣ / ٣٨٠ وتفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢ وفتح القدير : ٥٢١/١
(٤٥) تفسير البحر المحيط : ٣ / ٣٨٠
(٤٦) فتح القدير : ١ / ٥٢١
(٤٧) تفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢
(٤٨) ينظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز :٢ / ١٢٠ وتفسير السمعاني : ٥ / ٤٥٥
(٤٩) تفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢
(٥٠) تفسير مقاتل بن سليمان : ١ / ٢٦١ ، وجامع البيان : ٤٢٠/٥ ـ٤٢١ ، وتفسير ابن ابي حاتم :١٠٨٠/٤ـ ١٠٨١ وتفسير القمي :١٥٤/١ـ ١٥٥ ، والتبيان : ٣٤٧/٣، والكشاف: ٥٦٨/١، وفقه القرآن :١٩١/٢، وتفسير كنز الدقائق : ٢ / ٦٤١ ـ ٦٤٣
(٥١) تنوير المقباس : ٥، والتبيان :١٠٦/١ـ ١٠٧، وتفسير النسفي :٢٩/١، والكشاف: ٢٤٨/١ـ ٢٤٩ ، والحاشية على الكشاف : ٢٤٧، وتفسير مجمع البيان :١٢٨/١ ، وتفسير الرازي : ١٢١/٢ ، وتفسير ابن عربي : ٤٢/١، والتسهيل لعلوم التنزيل : ٤١/١ ـ ٤٢، وتفسير البحر المحيط :٢٤٩/١ ،والبرهان :٥٦/٤ ـ ٥٧ ، وتفسير كنز الدقائق :١٨٣/١ .
(٥٢) تفسير مجمع البيان : ١ / ١٢٨
(٥٣) البرهان : ٤ / ٥٦ ـ ٥٧ وينظر : تفسير كنز الدقائق: ١ / ١٨٣
(٥٤) تفسير النسفي : ١ / ٢٩
(٥٥) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ١ / ١٢٣
(٥٦) تفسير الرازي : ٢ / ١٢٠
(٥٧) الكشاف: ١ /٢٤٨ ـ ٢٤٩ وينظر تفسير أبي السعود : ١ / ٦٧

(٧٣) المحاسن ٢٤٤/١،وقرب الإسناد : ٣٥٩ ، وتفسير العياشي :١٤٣/٢، وبحار الأنوار : ٥ / ٥ ، ٥/ ٢٠٧ و ٥ / ١٢٢ ومستدرك سفينة البحار : ٨ / ٤٢٨ ـ ٤٢٩ ومسند الإمام الرضا (ع) : ١ / ٣٤٢
(٧٤) الأمالي : ١٥٦/٤
(٧٥) التبيان :٤٧٨/٥
(٧٦) مجمع البيان : ٥/ ٢٦٨
(٧٧) تفسير الميزان : ١٠ /٢١٨ ـ ٢١٩
(٧٨) ينظر : تفسير الثعلبي : ٥ / ١٦٦ و تفسير القرطبي : ٩ / ٢٩
(٧٩) يشبه ما جاء في الأنعام الآية ٤٨ـ ٥٣ ، ينظر : تفسير الميزان : ١٠ / ٢١٨ ـ ٢١٩
(٨٠) ينظر الثبت التفصيلي بموضع الالتفات في القرآن الكريم ، في كتاب أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : ١٧١ـ٢٢٨
(٨١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٨٢) الكشاف : ١ / ٥٠٩ ،وفتح القدير :٤٣٣/١ ـ ٤٣٤ وينظر : الكشاف: ٢٠١/٣ وتفسير الآلوسي :٢٤/ ٩ـ ١٠
(٨٣) تفسير الآلوسي : ٢٤ / ٩
(٨٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٨٥) جامع البيان :٢٤٤/١٣ ـ ٢٤٥ ،وتفسير الثعلبي :٣٠٧/٥ ، وتفسير الواحدي :٥٧٩/١، وتفسير السمعاني :١٠٦/٣وتفسير البغوي :٢٧/٣ ،وتفسير القرطبي:٣٤٤/٩ـ٣٤٥ ، وتفسير الرازي :٨٨/١٩ـ ٨٩ ، وتفسير الجلالين :٣٣٠ وتيسير الكريم الرحمن في كلام المنان :٤٢٢ ، وأضواء البيان :٨٠/٣

(٨٦) تفسير النسفي :٢/٢٢٤- ٢٢٥ ،والكشاف:٢/٣٦٨ ، وتفسير جوامع الجامع :٢/٢٧٥ ،وتفسير مجمع البيان :٦١/٦ وتفسير البيضاوي : ٣/ ٣٣٩ - ٣٤٠ ، وتفسير أبي السعود : ٥ / ٣٦ ، وفتح القدير : ٣ /٩٦ - ٩٧ ، وتفسير الآلوسي : ١٣ / ١٩٢ ، و بحار الأنوار : ١١ / ١٤ - ١٥

(٨٧) تفسير النسفي : ٢/٢٢٤- ٢٢٥ والكشاف:٢/٣٦٨ وتفسير جوامع الجامع : ٢/٢٧٥ وتفسير مجمع البيان : ٦١/٦ وتفسير البيضاوي :٣/٣٣٩ -٣٤٠ وتفسير أبي السعود:٥/٣٦ وفتح القدير :٣/٩٦- ٩٧،وتفسير الآلوسي:١٣/١٩٢ وبحار الأنوار : ١١ / ١٤ - ١٥

(٨٨) تفسير الميزان : ١٢ / ٢٤.

(٨٩) التبيان :٦/٢٧٨ ، وتفسير النسفي :٢/٢٢٤- ٢٢٥ ، والكشاف: ٢ / ٣٦٨ ، وتفسير مجمع البيان : ٦ / ٦١ تفسيرجوامع الجامع :٢/٢٧٥، وتفسير البيضاوي:٣/٣٣٩ –٣٤٠،وتفسير أبي السعود : ٥/ ٣٦ ،وبحار الأنوار :١١/١٤– ١٥ وينظر : جامع البيان : ١٣/٢٤٤– ٢٤٥، وتفسير ابن زمنين : ٢/٣٦٣ ، وتفسير الواحدي :١/ ٧٩ ، وتفسير الرازي :١٩/ ٨٨ - ٨٩ ، وتفسير القرطبي :٩ /٣٤٤ – ٣٤٥ ،وتفسير الجلالين :٣٣٠ ،والتفسير الصافي:٣ /٨١ ، وفتح القدير : ٣ / ٩٦ – ٩٧

(٩٠) من الغريب ان يذهب المفسرون الى ان معنى لا يعلمهم الا الله : ان حقيقة حالهم وعدم الإحاطة بتفاصيل تاريخ حياتهم لا يعلمها الا الله ولنا ان نقول هل ان حال تلك الأقوام أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم او تاريخ حياتهم مهمة في الرسالة المحمدية حتى يدونها الله بآية من آيات كتابه .

(٩١) قال الغرناطي الكلبي (((لا يعلمهم إلا الله) * عبارة عن كثرتهم كقوله وقرونا بين ذلك كثيرا)) التسهيل لعلوم التنزيل: ٢ / ١٣٨ وقال ابن عطية الأندلسي ((وقوله * (لا يعلمهم إلا الله) * من نحو قوله * (وقرونا بين ذلك كثيرا)) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٣ / ٣٢٦ .

(٩٢) البداية والنهاية : ٧ /٥٤ وللاستزادة ينظر : السيرة النبوية : ١/ ٣ والفتوحات المكية :٣ /٢٢٩ والبداية والنهاية : : ١١ / ١٨٩ ، ٧ / ٣٠١ ، ١٠ / ٣٥٨ ، ١١ / ١٨٩ ، ١١ / ٣٠٤ ،١٣/٨٩ والسلوك لمعرفة دول الملوك:١/٤٥٦ والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة :١٤/٢٩٩ وشذرات الذهب في أخبار من ذهب :٥/٢٨٨ ، و المزهر في علوم اللغة والأدب :١/٣٠

(٩٣) الكامل في التاريخ : ١١ / ٨٣ وينظر : نفسه : ١١/٥٤٨ .

(٩٤) البداية والنهاية : ١١ / ١٧٠

(٩٥) والسبعة في القراءات : ٢٠٤ والحجة في القراءات السبع : ١٠٨ والتيسير في القراءات السبع :٨٧

(٩٦) وينظر : الحجة في القراءات السبع : ١٠٨ والكشاف : ١/٤٢٦ .

<u>قائمة المصادر والمراجع :</u>

١ - الإتقان في علوم القرآن : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) . تحقيق : سعيد مندوب ، ط : ١ ، دار الفكر ، لبنان ،١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م .

٢- الاختصاص : أبو عبد الله محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ). صححه وعلق عليه : علي أكبر الغفاري ، رتب فهارسه : السيد محمود الزرندي المحرمي ،دار المفيد للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان،١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣ - أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : الدكتور حسن طبل طبع دار الفكر العربي القاهرة ١٤١٨هـ = ١٩٨٨ م

٤ - إعراب الجمل وأشباه الجمل :د. فخر الدين قباوة ، ط٥ ، دار القلم العربي للطباعة والنشر والتوزيع حلب سورية ١٤٠٩هـ= ١٩٨٩م

٥ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،: محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي.(ت١٣٩٣هـ)
تحقيق: مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر ،بيروت. لبنان ،١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٦ - الأمالي : محمد بن محمد بن زيد بن علي (ت ٤٣٦ هـ) السيد المرتضى .تصحيح وتعليق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي.ط١، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ،د،م،١٣٢٥هـ-١٩٠٧م

٧ - الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل :: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي .د.ت ، د.م

٨ - الإيضاح في علوم البلاغة : محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ) ، تحقيق :
الشيخ بهيج غزاوي ، ط : ٤ ،دار إحياء العلوم ، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م .

٩ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: محمد باقر المجلسي (ت١١١١هـ).تحقيق : عبد الزهراء العلوي ، نشر دار الرضا (ع) . بيروت - لبنان ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

١٠ - البداية والنهاية : أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت ٧٧٤هـ) .تحقيق: علي شيري ،ط: ١، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

١١ - البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤ هـ) . تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم .ط١، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاءه . ١٣٧٦ - ١٩٥٧ م

١٢ - التبيان في تفسير غريب القرآن : تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥ هـ)
تحقيق: فتحي أنور الدابلوي . ط١ ، دار الصحابة للتراث بطنطا ، مصر ، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٣ - التبيان في تفسير القرآن : أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق : أحمد حبيب قصير العاملي . ط١ ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ، إيران ، ١٤٠٩ هـ .

١٤ - التسهيل لعلوم التنزيل : أبو عبد الله محمد القاسم ابن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (ت ٧٤١ هـ) ط٤ ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م

١٥ ـ التفسير الآصفى:محمد محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ).تحقيق : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية .ط١ ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ،ايران ، ١٤١٨ ـ ١٣٧٦ ش
١٦ ـ تفسير الآلوسي المسمى روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، د، ت
١٧ ـ تفسير ابن ابي حاتم : عبد الرحمن بن محمد بن ادريس ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ) تحقيق : أسعد محمد الطيب . نشر المكتبة العصرية ، صيدا ، لبنان ، د، ت
١٨ ـ تفسير ابن زمنين : أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت٣٩٩ هـ) . تحقيق : أبي عبد الله حسين بن عكاشة ،محمد بن مصطفى الكنز.ط١، مطبعة الفاروق الحديثة ، مصر،١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م
١٩ ـ تفسير ابن عربي : أبو بكر محيي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ) .تحقيق: عبد الوارث محمد علي ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م .
٢٠ ـ تفسير ابن كثير (تفسير القرآن الكريم): أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ). تقديم :يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي ، دار المعرفة،بيروت ـ لبنان، ١٤١٢هـ ـ١٩٩٢م .
٢١ ـ تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم : أبو السعود محمد بن محمد أبي السعود العمادي (ت ٩٥١ هـ) . طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
٢٢ ـ تفسير البحر المحيط : محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). تحقيق :الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معوض، د.زكريا عبد المجيد النوقي ، د.أحمدالنجولي الجمل ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١م
٢٣ ـ تفسير البغوي : الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (ت ٥١٦ هـ) .تحقيق : خالد عبد الرحمن العك مطبعة بيروت ـ دار المعرفة ، بيروت ، د، ت .
٢٤ ـ تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل : ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت٦٨٢ هـ)،طبع دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د.ت
٢٥ ـ تفسير الثعلبي : أبو إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) . تحقيق : الإمام أبي محمد بن عاشور ، ط : ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢ م .
٢٦ ـ تفسير الجلالين : جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ) و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)مذيلا بكتاب لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي . قدم له وراجعه : مروان سوار ، دار المعرفة ، بيروت . لبنان .
٢٧ ـ تفسير جوامع الجامع : أبو العلي الفضل بن الحسن الطبرسي(ت٥٨٤هـ).تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي .ط١ ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المشرفة ، ١٤١٨هـ
٢٨ ـ تفسير السمعاني : أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) تحقيق : ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم . ط١ ، مطبعة السعودية ـ دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧م .
٢٩ ـ التفسير الصافي : محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) . مطبعة مؤسسة الهادي ، قم المقدسة ، ١٤١٦ ـ ١٣٧٤ ش
٣٠ ـ تفسير العياشي : محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠ هـ) تحقيق : الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، نشر المكتبة العلمية الإسلامية ، طهران ، ايران ، د، ت .
٣١ ـ تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن : أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت ٣١٠ هـ) تحقيق : صدقي جميل العطار . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥ ـ ١٩٩٥ م .
٣٢ ـ تفسير القرطبي :أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ). تحقيق: احمد عبد العليم البردوني . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥هـ ـ١٩٨٥م.
٣٣ ـ تفسير القمي : أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩ هـ) .صححه وعلق عليه : السيدطيب الموسوي الجزائري، ط : ٣،دار الكتاب للطباعة والنشر،قم ،إيران ، ١٤٠٤ هـ .
٣٤ ـ التفسير الكبير:فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٤هـ).ط:١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٣٥ ـ تفسير كنز الدقائق : الميرزا محمد المشهدي (ت ١١٢٥ هـ) . تحقيق :الحاج آقا مجتبى العراقي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ١٤٠٧ هـ
٣٦ ـ تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن :أبو العلي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٨٤هـ).تحقيق :لجنة من العلماء والمحققين ، قدم له: السيد محسن الأمين ، ط:١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان،١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٧ ـ تفسير مقاتل بن سليمان : مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) تحقيق : أحمد فريد ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ،: ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣م
٣٨ ـ تفسير الميزان : السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢ هـ) . منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية . قم المقدسة ، د، ت .
٣٩ ـ تفسير النسفي : أبو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي (ت ٥٣٧هـ) د، م . د، ت
٤٠ ـ تفسير الواحدي المسمى الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت

٤٦٨ هـ) . تحقيق: صفوان عدنان داوودي . ط١ ، دار القلم ، الدار الشامية ـ دمشق ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥هـ

٤١ ـ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس المؤلف : محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ) . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د، ت

٤٢ ـ التيسير في القراءات السبع :أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ). تحقيق: اوتوتريزل . ط٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان . ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م .

٤٣ ـ تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان : عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦ هـ) تحقيق : ابن عثيمين . طبع مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م

٤٤ ـ الجملة العربية تأليفها وأقسامها :د. فاضل صالح السامرائي . منشورات المجمع العلمي، بغداد،١٩٨٨م

٤٥ ـ جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة) : نجم الدين احمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبي (ت ٧٣٧هـ) . تحقيق : د. محمد زغلول سلام، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر ، (د.ت) .

٤٦ ـ الحاشية على الكشاف : أبو الحسن علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ت ٥٣١هـ) .شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، بمصر ، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م

٤٧ ـ الحجة في القراءات السبع : الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبد الله (ت ٣٧٠ هـ) . ط٤ ، تحقيق : د. عبد العال سالم مكرم نشر دار الشروق ، بيروت ،١٤٠١هـ .

٤٨ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب . عبد القادر عمر البغدادي(ت١٠٩٣هـ) . تحقيق : محمد نبيل طريفي ، أميل يعقوب ، ط : ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،١٩٩٨ م .

٤٩ ـ الذريعة : آقا بزرگ الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ) . ط٣ ، نشر دار الأضواء ، بيروت ، لبنان ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م

٥٠ ـ زاد المسير: عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ).تحقيق : محمد بن عبد الرحمن ا عبد الله . ط١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م

٥١ ـ السبعة في القراءات :أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد (ت٢٤٥هـ) . تحقيق: شوقي ضيف ، ط٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٤٠٠هـ.

٥٢ ـ السلوك لمعرفة دول الملوك : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) . تحقيق: محمد عبد القادر عطا . ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان،١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٣ ـ السيرة النبوية : أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨ هـ) . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . مطبعة المدني ، القاهرة ، مصر ، ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣ م

٥٤ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب : عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي(ت ١٠٨٩ هـ) . تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط . ط١ ، نشر دار ابن كثير ، دمشق ، ١٤٠٦هـ .

٥٥ ـ شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد المدائني (ت٦٥٦هـ) . تحقيق :محمد أبي الفضل إبراهيم، ط:١ ،دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وإخوانه،١٣٧٨هـ ـ١٩٥٩م.

٥٦ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير : محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر ، بيروت ، لبنان . د، ت

٥٧ ـ الفتوحات المكية : أبو بكر محيي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ). دار صادر ، بيروت ، لبنان ، د.ت

٥٨ ـ فقه القرآن : سعيد بن هبة الله بن الحسن القطب الراوندي (ت ٥٧٣ هـ) : تحقيق : السيد أحمد الحسيني . ط٢ ، نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي ، النجف ، ١٤٠٥ هـ .

٥٩ ـ قرب الإسناد : عبد الله بن جعفر الحميري القمي (ت ٣٠٠ هـ) . تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث . ط١ ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ١٤١٣ هـ

٦٠ ـ الكامل في التاريخ : عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير(ت ٦٣٠ هـ) . دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م .

٦١ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويلات :أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م

٦٢ ـ المحاسن : أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ) تحقيق : السيد جلال الدين الحسيني . نشر دار الكتب الإسلامية ، طهران ١٣٧٠ هـ ـ ١٣٣٠ ش

٦٣ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت٥٤٦هـ). تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد .ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٣هـ ـ١٩٩٣ م .

٦٤ ـ المزهر في علوم اللغة والأدب : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) . تحقيق: فؤاد علي منصور . ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م .

٦٥ ـ مستدرك سفينة البحار : الشيخ علي النمازيالشاهرودي (ت ١٤٠٥هـ) . تحقيق : الشيخ حسن بن علي النمازي ،نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٨هـ .

٦٦ ـ مسند الإمام الرضا (ع) : الشيخ عزيز الله عطاردي . تحقيق : الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني . مطبعة مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي ، قم المقدسة ، ١٤٠٦ هـ .

٦٧ ـ مشارق الأنوار على صحاح الآثار : القاضي أبو الفضل عياض بن موسى المالكي.(ت٥٤٤ هـ): نشر المكتبة العتيقة ودار التراث
٦٨ ـ معاني القرآن : أبو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (ت ٣٣٨ هـ) تحقيق : الشيخ محمد علي الصابوني . ط١ ، نشر جامعة أم القرى ـ المملكة العربية السعودية ، ١٤٠٩ هـ
٦٩ ـ المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢ هـ) .ط٢ ،

نشر دفتر نشر الكتاب د، م ، ١٤٠٤ هـ
٧٠ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ). تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله ، ط٦ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٥م .
٧١ ـ موسوعة مؤلفي الإمامية : تأليف مجمع الفكر الإسلامي.ط١ ، مطبعة شريعت ،قم المقدسة،١٤٢٠هـ
٧٢ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة : جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي (ت ٨٧٤هـ) ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر ، د،ت
٧٣ ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) :
تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، نشر المكتبة التوفيقية ، مصر، د.ت

جماليات الفراغ وشعرية الغياب في القصيدة الحديثة
ديوان " حفيد امرئ القيس " للشاعر سعدي يوسف اختيارا

د. كاظم فاخر حاجم /رئيس قسم اللغة العربية –كلية الاداب–مجامعة ذي قار
thiqaruni.org

مدخل

تشكلت في ذاكرة الذائقة الأدبية العربية مستويات سماعية لتلقي الشعر رأت ان فهم الشعر يمر عبر منظومة صارمة من التوقفات والحركات ، بما يسمى " العروض " ومن ذلك أصبح التشكيل الشعري يتلقى سماعيا ، وبقى هذا المعيار الذوقي والانطباعي هو الميزان النهائي لقراءة الشعر ، فلا ريب ان رأينا الشعر العربي ظل لقرون حبيس الإطار الصوتي وبقيت إشكالية التلقي ومحاولات التقبل الجمالي تمر من قنوات المسافة الزمنية الصوتية ومدى إيحائية الكلمة . الا أن الهواجس الإبداعية للأدباء أخرجت الذائقة الأدبية العربية من تاريخها المكبل بأغلال الانطباع بعد أن أصبحت الحداثة محورا رئيسيا في صياغة التفكير لكي تصبح قراءة الشعر تمر من خلال الرؤية البصرية وليصبح الشعر جزءا من ترميم الرؤيا والحلم فلا بد اذن من قراءته واستقرائه على وفق متبنيات تخرج عن مستويات المتداول والمألوف وهذا ما أدى الى توجيه ضربة للمارسة النقدية ذات البعد الواحد تاريخيا وهو النقد المتأسس على اعتبارات ذوقية بلاغية او نحوية جامدة تستقريء الشعر بمستويات أفقية أخضعت النقد طويلا الى متاهات البلاغة واليات الخطاب الأخلاقي لذلك اصبحت " شعرية القصيدة او فنيتها هي في بنيتها لا في وظيفتها " (١) لأنه لم يعد يحمل وظيفة اخلاقية او سياسية ايديولجية وإنما اضحى حاجة جمالية يسعى الى الاستغراق في جوهر الأشياء وبناء مسافة جمالية تصبح مشتركا معرفيا بين الشاعر والمتلقي . واذا كانت مهمة الشعر قديما محاولة استعادة الواقع واعادة تمثله بلاغيا فانه اصبح اليوم مغامرة معرفية تسعى الى هدم العلاقات المرئية للواقع واعادة صياغتها على وفق اعتبارات ان المعنى وعي مؤجل يتم استحداثه بعد لحظة الكتابة وليس قبلها .

وحيث ان الابتكار يعد المظهر الرئيسي من مظاهر القصيدة الحديثة لأنها اصبحت ساحة تباينات وليس ساحة بيانات ، فان استخدام الشاعر للغة يكون بآلية الحساسية التاريخية وليس على وفق إمكانيات التداول الالي لها لذلك جاءت اللغة الشعرية في الشعر المعاصر حيوية مكثفة لجأت الى ترميز الشعور لتصبح حاضنة شاملة لقلقه الوجودي الذي ينتاب الشاعر عبر ملاحظته للتباين الذي تمر به الظواهر العامة ويسعى للتعبير عنها عبر ملء الفراغ بين الرؤيا والصور وبما يباغت بصيرة القارئ ويذهله فيغدو معها الفعل الشعري جزءا من لعبة غواية ازلية بين المبدع والقارئ تخضع لإمكانيات التخمين وليس لوقائعية الواقع فالشعر ليس عالما يتكدس في اللغة كما ان التشكيل ليس في أصوات السمفونية انما عبر الشعور المصاحب والمتداخل مع انسيابيتها بل الشعر في الأنسان ، والانسان هو مالئ اللغة بالشعر من اختيار زوايا تعبيرية مجازية تخرج اللغة عن مستويات المألوف .

فهو يسعى الى تغيير وجهات النظر وإعادة تنظيم قوانين الواقع عن طريق الرؤيا الجديدة لذلك يكون كشفه للحقائق غير خاضع اساسا للمنطق انما تتثبت بالذوق والحدس والتخمين ، والشاعر الحديث يسعى اساسا الى ابتكار المعنى الجديد وصنع الصورة الشعرية التي تخرج بالمتلقي من مستويات الرؤية إلى

ما يشبه الرؤيا لكنه برغم ذلك لا يسعى الى احتكار المعنى وجعل الوقائع الشعرية هي الحقيقة النهائية في هذا العالم بل ربما رأينا الشاعر نفسه يسعى بقصيدة اخرى له الى تهديم الوقائع التي أسس لها في نص سابق وبما يجعل المسافة الجمالية تخضع دوما لآلية النسخ والأبتكار .

واذا كان الخطاب الشعري المعاصر يجعل الكلمات تنزع ثيابها الحسية وتعبر عن الأجواء النفسية المتكسرة في لا وعي الشاعر فإن نجاح الشاعر يعتمد على قدرته في ايجاد علائق دلالية جديدة بين الكلمات وصناعة قوانين تآلف جديدة بين الألفاظ وربط ذلك كله بالصورة الشعرية التي تصنع واقعا متخيلا بديلا إذ " ان لكل تجربة لغتها وان التجربة الجديدة ليست الا لغة جديدة او منهجا جديدا في التعامل مع اللغة " (٢) لأن اللغة الشعرية أصبحت تجربة فردية تخضع لمستويات الحساسية الوجدانية للشاعر مع اللغة وبما يتناسب اساسا وصياغة صورة شعرية مبتكرة ، لأن اهتمام الشعراء اصبح منصبا اساسا نحو التشكيل وليس التشكيل اللفظي . فهي " لغة إيحاءات على نقيض اللغة العامة او لغة العلم التي هي لغة تحديدات " (٣)

واذا كانت القصيدة القديمة يتم متابعتها سماعيا أصبحت القصيدة المعاصرة تتمدد على مسافات بصرية فلا يمكن تتبع الدلالة الا من خلال التركيز البصري على مستويات الخطاب الشعري فيها لأن إمكانيات التعبير فيها تخضع لأكثر من رافد ، فلا ريب إن رأينا عددا من الشعراء المعاصرين يتعمدون تكثيف الدلالة عبر اكثر من محور بصري وبما يجعل المتلقي مشاركا في الدلالة وصانعا لها ، لأن اللغة الشعرية لديهم أصبحت جزءا من وسائل التعبير الشعري وليس الوسيلة النهائية كما كانت لدى الشعراء الأقدمين لأنها اصبحت نظاما خاصا من العلاقات تكشف عن العلاقة بين الشاعر والعالم وهي اذ تعيد صياغته من جديد من خلال احساس الشاعر ورؤيته للأشياء وهي علاقة احتمال وتخييل ، والأشياء فيها الى الوعي وانما تنفذ الى صورة احتمالية عنها ، ولأنها كذلك سعى الشاعر الى ترصيع الوعي بالاشياء بآليات تعريف ورؤية إيحائية وبصرية وسماعية وتخمينية لأجل محاولة الإحاطة بتعريف خاص وجديد للأشياء عنده .

واذا كان ترميز واسطرة الواقع جزء من آليات التأويل الشعري للأشياء فإن سعي الشاعر المعاصر الى الغموض والتعمية يعد جزءا من لعبة ابطاء الفهم كي يجعل المعنى عائما زمنيا لأطول مدة ممكنة يتخلق من خلالها المعنى عبر آليات التضاد والاحتمال لأن التعبير الشعري العربي بحسب وصف الدكتور " محمد صابر عبيد " يتمتع بسلطة تذوق تاريخية واسعة وضاغطة في حقل التلقي تنتشر وتتجلى بين حدود النص الشعري –تعبيريا- وحدود التلقي – تأويليا – لأن الشعر في مزاجه النوعي المتعالي هو طريقة من الطرق غير العقلية الموصلة الى معرفة الحقيقة . (٤)

وتأسيسا على ذلك اخذ سعدي يوسف يميل الى عد الشعر الحديث شعرا قرائيا لا سماعيا ، وان القصيدة الحديثة لا تخلق تقاليدها الجمالية من طاقتها على التمظهر في الصوت فحسب ، أي في الخاصية الأدائية للشعر ، بل في الكتابة وتجلياتها المرئية في فضاء الورقة او المكان ألطباعي وانفتاحه على المقترحات الأسلوبية الممكنة ، وهكذا أخذنا نجد التقنيات غير اللسانية وقد أصبحت صدى للبنية الصوتية ، وبدا سطح الورقة هو المنطقة التي تتحول فيها العلاقة بين هذه البنية وتلك التقنيات من علاقة هامشية الى علاقة جلية تتمظهر بطريقة ملموسة جدا .

هذا التوظيف للفضاء المكاني للورقة بدا واضحا في ديوانه (حفيد امرئ القيس – ٢٠٠٥) وفي معظم قصائده ، وهي على التوالي : .

١- تجربة ناقصة
٢- تنويع ثالث
٣- قارة الآلهة
٤- نظرة جانبية
٥- ابن عائلة ليبي مقيم في روما
٦- الطبيعة تلعب بي
٧- سانت آيفيس St. Ives
٨- تداخلٌ
٩- استجابة
١٠ نبتة الورد الإيرلندي
١١. تعشيق

١٢. الماندولين
١٣. النقيض
١٤. بيانو كوندوليزا رايس
١٥. لاقهوة في الصباح
١٦. إذاً ، خذها نحو البحر
١٧. الحصان والجنيية
١٨. بطاقة إلى ممدوح عدوان
١٩. أطاع غناء الحوريّات
٢٠. تنويع على سؤال رئيس أساقفة كانتربري
٢١. القصيدة قد تأتي
٢٢. وشمُ الذئب
٢٣. كلامٌ فارغ
٢٤. البريد الليلي
٢٥. إيستبورن في الشتاء
٢٦. الحرية
٢٧. ولماذا لاأكتب عن كارل ماركس؟
٢٨. مائدة للطير والسنجاب
٢٩. جَـبْـلة
٣٠. في صباح غائم
٣١. الإصغاء
٣٢. ذكريات من هناك
٣٣. عوّامة النيل
٣٤. عدن ١٩٨٦ ...إلخ
٣٥. معروف الرصافي
٣٦. طُـهر
٣٧. يوم جمعة رطب
٣٨. قصيدة مديح
٣٩. خاطرة عن المـرآة
٤٠. سياجٌ في الريف
٤١. حفيد امريء القيس
٤٢. النـمِر
٤٣. أبلهُ الحيّ
٤٤. رسالة أخيرة من الأخضر بن يوسف
٤٥. من ساحة الجمهورية إلى الطرُق الأربعة
٤٦. بعد قراءة رواية عن القرن التاسع عشر
٤٧. هلْوَسـةٌ خفيفة
٤٨. هادي العلوي
٤٩. نصيحةُ مجـرِّبٍ
٥٠. كونشيرتو للبيانو والكلارينَتْ

*** الفـراغ (الفضـاء) السـردي بوصـفه إشـارة سيميائية جمالية .**

أفادت سيمياء السرد من التطور الحاصل في الدراسات السردية ، ومن التطور الذي لحق بمصطلح الفضاء الذي بات يتسع (اصطلاحا) ليحتوي أشياء متباينة ومتعددة لا حصر لها ، بدءا من الساحة الورقية التي يتحقق عبر بياضها جسد الكتابة ،أو ما يسمى بـ (الفضاء النصي) (٥) مرورا بالزمان إلى المكان الذي تدور عليه الأحداث السردية(٦)، ومن أشهر الدراسات التي أفادت من هذا المفهوم دراسة الناقد الروسي (يوري لوتمان) عن المكان التي وردت في كتابه (بناء العمل الفني) ، وقد انطلق في هذه الدراسة من نظرة خاصة للعمل الفني ، إذ يرى أن للعمل الفني (اللوحة الفنية - التمثال - القصيدة - الرواية) مكانا محدد المساحة ، أو هو يشغل حيزا معينا في الكون الفسيح ، وهو من جانب آخر - وهذه هي خاصيته الجوهرية - يمثل في هذا الحيز المحدد حقيقة أوسع منه واشمل هي العالم اللامتناهي ، ويتم هذا التمثيل بمجموعة من القواعد المتفق عليها ضمنا ، هي التقاليد الفنية (وهذه القواعد هي أساس النظام المنمذج) ، فنجد - مثلا - أن قوانين المنظور في الرسم تمكن الفنان من تمثيل العالم المحسوس ذي الأبعاد الثلاثة على قماش اللوحة ذات البعدين فقط (٧) .

استعمل أكثر من ناقد عربي مصطلح الفضاء (٨) ، ليشمل فيما يشمل لديه زمن الأحداث السردية و الحيز المكاني الذي تدور عليه تلك الأحداث ، ويبدو أن هذا التصور النقدي قد استند إلى محاولة باختين في الربط بين الزمان والمكان بعلاقة جدلية في مصطلح (الفضاء الزمكاني)(٩) ، وهناك من أضاف إلى ما تقدم الفضاء النصي الذي هو الحيز الذي تشغله الكتابة بوصفها أحرف طباعية على مساحة ورقية(١٠) ، وهو ما ستتبناه دراستنا هنا ، فالفضاء - في الاصطلاح - هو الزمان

والمكـان أو الحيـز الـذي تـدور عليـه الأحـداث السـردية ، بوصفهما إشارات سيميائية تنطوي على دلالات عميقة معينة ، فضلا عن الحيز الذي تشغله الكتابة السردية ، بل أن الكتابة نفسها أصبحت موضوعا سيميائيا (١١) ، ذلك لأن الكاتب يقصد كل فراغ أو سواد أو علامة ترقيمية في نصه ، وفي هذا الصدد يرى الفيلسوف والناقد الفرنسي(فرانسوا ليوطار) في كتابه (الخطاب والصورة)أن غياب علامات الترقيم من النصوص غالبا ما يكون سببا في اتساع الدلالة أو إنتاج معنى نقيض، ولهذا امتنع ــ كما يقول ليوطار ــ أرسطو من ترقيم نصوص هيراقليطس خوفا من منحها معنى مضادا ، وهو السبب نفسه الذي منع الشاعر الفرنسي مالارميه من ترقيم نصوصه الشعرية (١٢) لأنه يرى أن شكل الكلمات والحروف وصورة النص الطباعية على الورق وما فيها من حذف وفراغات وعلامات ترقيم هي إشارات مهمة لاستقبال النص (١٣) ، وهكذا فأن النقد الأدبي المعاصر ينظر إلى العمل الأدبي بوصفه عملا مسموعا ومرئيا في آن واحد ، ومن ثم فإن الأديب ـ على وفق هذه الرؤية ـ يوزع إشاراته على العين والإذن معا ، وفي هذا الخصوص لابد من الإشارة إلى ميل المدرسة الدادائية ومن بعدها السريالية نحو استغلال طاقات الفضاء البصرية التعبيرية ، لاسيما في جانب التنقيط وتوزيع السواد والبياض على الورقة التي يطبع عليها النص الأدبي (١٤) ، فلهذين العنصرين البصريين ـ السواد والبياض ـ دلالات مختلفة ومتعددة لا يمكن اختزالها وتحديدها في إطار نظري معين فقد يكون السواد في نص ما دالا على الحضور والحياة ، ويكون في نص آخر دالا على الحزن والكآبة (١٥)،ويرجع تحديد الدلالة إلى طريقة تلقيه من العين الباصرة ، ولهذين العنصرين تجليات كثيرة في النصوص الأدبية المطبوعة ،وعلى نحو خاص الشعرية منها كتقنية الحذف وتقطيع الكلمات وتجسيم النص الشعري بصريا أي تشكيله طباعيا على هيأة شكل معين (١٦) ، ولأن مهمة السيميائي ـ كما يرى رولان بارت ـ هي البحث عن الأنساق والأنظمة المستعملة وقدرة الشاعر على الاستفادة من دلالاتها وايحائيتها (١٧) ، لذلك صار لزاما علينا الوقوف عند هذه الأنساق لنتبين دلالاتها المختلفة ، ومحاولة قراءة الفضاء السردي قراءة سيميائية .

مما لا شك فيه إن المكان في العمل السردي ليس مكانا حقيقيا ، إنما هو حيز يصاغ من الألفاظ لا من الصور (١٨) ، ولكنه يكتسب ملامحه وديمومته من تماثله بدرجة أو بأخرى مع العالم الخارجي الذي يقع خارج النص (١٩) ، أي إن المكان السردي ليس هو المكان الواقعي على الرغم من التطابق في بعض الأحيان بين الاثنين ـ الواقعي والسردي ـ بل هو إيقونة بصرية تشكلت من تركيب لغوي معين ، ولأن لكل مكان سردي دلالته الخاصة (٢٠) ، ذلك لأن المكان في العمل السردي لا يخلو من الإيحاء حتى وان كان مفرطا في الواقعية ، أو هو نسخة طبق الأصل عنها ، ويعتمد ذلك على مقدرة الكاتب وبراعته في الربط بين الأشياء المتباينة وإيجاد الصلة بينها ، والمكان إذا كان مجردا من بعده الدلالي لا يدل إلا على نفسه بوصفه مساحة جغرافية معينة يكون ما يقوله الكاتب عبثا ، لهذا فقد حاول النقد الأدبي الحديث الكشف عن العلائق الموجودة بين عنصر المكان ـ بوصفه معطى سيميائيا لا مجرد تراكيب لغوية (٢١) ـ ومقصدية المؤلف المرتبطة بدلالة النص (٢٢) ، وعلى سبيل المثال المكان في قصص الأطفال يطبع بطابع خاص يخدم القضية التي من اجلها وجدت هذه القصص ، وهي تربية الاطفال وتنشئتهم (٢٣) ، وحتى عندما يغيب المكان أو تتماهى ملامحه ، فان ذلك رمز لمدلولات قد قصد إليها القاص (٢٤) ، ولما كانت الأماكن مختلفة في أشكالها وصورها وأبعادها ، فلابد ،إذن ، من أن يترتب على ذلك التنوع في الدلالات ، فلكل مكان دلالته الخاصة المستوحاة من تأثيره في نفس المتلقي ، وهو ما نحاول هنا تلمسه في شعر سعدي يوسف ، ونظرا لارتباط المكان بالإدراك الحسي ، من هنا فانه يتراءى عبر الأشياء التي تشغل حيزا في الوجود،ويكون أسلوب عرضها بالوصف،أي أن القاص يصور مكانه ، فضلا عن شخصياته عبر الوصف الذي يتجلى عبر الصور الوصفية أو الصور السردية ، لهذا ارتبط الاثنان ـ المكان والشخصيات ـ بالوصف السردي .

وقد لا نكون مبالغين اذا قلنا ان توافر العلاقات المكانية الطباعية في النص ، اصبح مؤشرا على النزوع الإبداعي الحداثي للشاعر العربي المعاصر ، وربما على ثقافته الحداثية

وتنوع منطلقاته وتجريبيته . ومنهم شاعرنا سعدي يوسف في ديوانه " حفيد إمرئ القيس " موضوع دراستنا .

* فاعلية الشكل ألطباعي في تلقي النص الشعري بصرياً :

إذا كان الشعر يتأسس بالعلامات اللسانية ـ اللغة ـ فإنه قد أضاف علامات أخرى إلى بنيته النصية، استقاها من سيمياء الخطوط والأشكال الهندسية والدوائر والمثلثات، وقد أطلق على هذا النص «القصيدة البصرية» أو «الشعر المجسّم». وقد عرّف «محمد مفتاح» هذه التجربة الشعرية: «إن الشعر المجسّم عبارة عن امتزاج بين الكلام والرسم أو بين اللغة والشكل» (٢٥).

تدلنا القصيدة البصرية على التحول من بلاغة الألفاظ والأصوات إلى بلاغة الأيقونة، أي إغناء بنية النص وتعقيد هيئته، ومن ثمّ دعت ضرورة التلقي لمنجزها النصي إلى إدراك حقلين متباعدين، هما حقل العلامة اللغوية وحقل الأيقونة، وأيضاً ضرورة فهم التفاعل بين علامة لسانية وعلامة أيقونية.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال هو أن القصيدة البصرية إبداع ليس منجزاً عربياً صرفاً، بل صورة وافدة من الشعر الغربي، تمّ درسها على أيدي النقاد الغربيين وبحثوا في وظائف الدليل الخطي وقيمة الجانب الطباعي، بوصفه موضوعاً سيميوطقياً. وهذا ليس من باب الحط من قيمة ما أبدعه الشاعر العربي المعاصر، فهذا ليس من سبيل الدراسة التي نتوخاها في معرفة الوقع الفني والجمالي الذي حققته القصيدة البصرية بصفة خاصة والشعر الحداثي بصفة عامة لدى قرائها، وكيف خلقت جمهورها القارئ المتذوق الذي دافع عنها وأمدّها بالاستمرارية والحضور المتواصل في المنابر الشعرية والنقدية.

يمكننا التدليل على هذا بنماذج شعرية لـ «سعدي يوسف» الذي أدرك فاعلية الشكل الطباعي في تلقي النص الشعري بصرياً، وأثر ذلك على التلقي بوصف النص الحداثي بنية واحدة مشكلة من عناصر متداخلة لا مجال للفصل بين عناصرها عند تلقيها أثناء القراءة، إذ تتناغم عناصرها جميعاً لتشكيل بناء النص، وتصبح القصيدة صورة واحدة.

يعطي الشاعر الناقد «سعدي يوسف» أهمية جمالية لنصوصه الشعرية انطلاقاً من فهمه واقتناعه بالتجديد في المتن الشعري، بغية تحقيق حداثة إبداعية تستثمر المخزون الثقافي التراثي، والمقروء الغربي إبداعاً ونقداً.

في ديوانه « حفيد إمرئ القيس » تجسيد لقوة الطاقة التشكيلية، حيث تمارس لعبة بصرية أساسها تباين الخطوط من الخطوط السوداء السميكة والخطوط الأقل سواداً وسمكاً تجعل القارئ يتعامل مع درجتين لونيتين. والهيئة الطباعية الأخرى تلعب دوراً مهماً في تنشيط فاعلية القراءة والتأمل، بحيث تخرج القارئ من عادة استقبال القصائد وفق الهندسة العمودية المتوارثة، وتدخله في تعامل جديد أساسه إمعان البصر في الشكل الخطي الجديد الموزّع وفق الدال الأكبر وهو دال طباعي ثم الدوال الصغرى المجسمة بالخط الأسود السميك أو الذي يقل عنه سواداً وسمكاً، وللوهلة الأولى يبدو للقارئ التوزيع المنتظم للأسطر الشعرية على فضاء الورقة، وهذا تمويه طباعي، غير أن إعمال البصر والقراءة المتأملة لشعرية النص تحقق استقامة نظام الكلام.

يستخدم «سعدي يوسف» بياض الورقة ويوزع على فضائها الهيئة الطباعية لإثارة المتلقي، وحثه على تعديل زاوية النظر إلى القصيدة وإمعان البصر في تشكيلها الخطي. كان ذلك واضحا في قصيدته ، " نظرة جانبية " (٢٦) ، يقول فيها :

حين تنظرُ عبرَ الزجاجِ المواربِ نظرتَكَ الجانبيةَ
تبصر أن الغيومَ ارتدتْ ورقاً من غصونٍ زجاجيّةٍ...
هل تمادى الرذاذُ على مَسكن النملِ؟
هل هجستْ سلّةُ الزهرِ سنجابَها يترجّحُ ؟
هل كنتُ أهذي بأسماءِ مَن رحلتْ أمسِ
تاركةً مخدعي بارداً يتنفّسُ ؟
....
....
....
كانَ القطارْ
مسرعاً بين قُصوى محطّاتِهِ والمطار...
انتبهتُ إلى أنني لم أكن في دمشقَ ؛

ولا أنـــا فـــي القـــاهرةُ'
وانتبهــــتُ إلــــى أن أمطــــارَ آبٍ حقيقيّــــةٌ
مثــلَ مــا أننــي جــالسٌ لِصــقَ نافــذةٍ...
أسمعُ الآنَ صوتَ الرذاذِ الذي صار في لحظةٍ مطراً
أســـمعُ الطـــائراتِ...
الصـــــواريخُ تــــنقضُّ ؛
....
....
....
إني أُقِيمُ الصّـلاة.

يستحث الشاعر هنا الطاقة البصرية لأسطر النقاط ليكرس حالة شعرية مغايرة ، وللدلالة على محتوى نصي مسكوت عنه فقد يكون الشاعر بهذا التنقيط قد تفادى التفاصيل الجزئية مع الإيحاء بمرور زمن سردي :

تاركةً مخدعي بارداً يتنفّسُ ؟
....
....
....
كان القطارْ
مسرعاً بين قُصوى محطّـاتهِ والمطار ...
انتبهتُ إلى أنني لم أكن في دمشقَ ؛
ولا أنا في القاهرةُ '

لجأ الشاعر هنا الى التنقيط للوصول الى مستوى اكثر اتساعا في التعبير عن فضاء زمني ينماز بالتدرج ، وإثارة فاعلية الصمت المكرس بالبياض ، فالمكان النصي في هذه الحالة دال حاضر في النص وان الصمت علامة كما الكلمة علامة ، كان ذلك واضحا في قوله :

الصواريخُ تنقضُّ ؛
....
....
....
إني أُقِيمُ الصّـلاة.

ويبدو أن سعدي يوسف قد أفاد من عنصر المكان فبث من خلاله إشارات معينة ، ولاسيما عندما جعل منه كناية يلمح به إلى ما يريد قوله ، وهو تلميح يعد ضربا من ضروب الرمز والكناية ، لأن الكناية ـ كما يعرفها عبد القاهر الجرجاني ـ هي : ((أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود ، فيومي به إليه ويجعله دليلا عليه)) (٢٧) ، ففي الكناية إيهام ، ولكنه ليس ملغزا ، وإنما هو إيهام يحمل مفاتيحه معه يهتدي إليه المتلقي في ضوء السياق وثقافته .

ولما كان شعره بمثابة لقطات أو ومضات ، فانه لا يميل إلى الاستقصاء في وصفه ، بل إلى التلميح وهو أمر ساعده على خوض معترك السرد في شعره ، لأن من الجدير بالشعر أن يلمح ويوحي ولا يستقصي ويفصل ، من هنا فان الفضاء الطباعي الذي شغله سرد سعدي يوسف الشعري هو فضاء صغير ، ولم يقف الشاعر عند هذا الحد في التقليل من المساحة الطباعية ـ وكأنه يحرص كما كاتب البرقية على عدم زيادة المساحة الطباعية المشغولة ـ وإنما مال إلى حذف وإضمار العبارات أو الكلمات ، وترك نقاطا أو بياضا مكانها موحيا للمتلقي بملئه في ضوء تلقيه السرد ، وكل ذلك يتم في ضوء رسالة توصيلية أراد الشاعر إيصالها ، وهذا جعل فضاء سرده الطباعي اصغر واقل مساحة ، والأمثلة على ذلك كثيرة ،منها قصيدته (كلام فارغ) (٢٨) التي يقول فيها :

لكمُ البلادُ ،
ولـي البَـلادَةُ ...
إنني لا أفهَـمُ الـ ......

يميل الشاعر هنا الى حذف واضمار عبارة " السياسة " وترك نقاطا مكانها موحيا للمتلقي بملئه في ضوء تلقيه للنص ، والنص المتوزع في الثقوب والثغرات والفجوات النصية والنقاط المنتشرة هنا وهناك على بياض الصفحة هو نوع من

اللامقول الحاضر في كلام القول ، ولعل القراءة التناصية تقوم بملء هذه الفجوات وتفسير هذه الفراغات وابدال النقاط بكلمات ، انها نوع من تسدبد دين المعنى كما تسميها (كريستيفيا) ومن ثم (ريفاتير) فالنص يمتلك قدرة كامنه فيه ، اما القارئ فهو المنتج لطاقة المعنى الكامنة في النص ويصبح النص شراكة بين المؤلف والقارئ . والنص لا تتم شعريته الا بعد استحضار الغياب ، وهذا ما تراه واضحا في هذه القصيدة التي يختمها بقوله :

انتبــهِ !

الرصاصةُ سوف تكونُ واردَةً ...

....

....

....

إذاً ، فَلأعترِفْ :

لكمُ البلادُ

ولي البَــلادةُ ...

إنني لا أفهمُ الـ ....

فاللغة بقدر ماتكون غائمة وغامضة بقدر ما تكون غنية بالرموز والإيحاءات التي تقترب بالرؤية من المتاهة لكن فعل القراءة وإمكانيات القارئ الثقافية تبدأ في رسم إستراتيجية التفكيك والبناء وبما يقترح زاوية رؤية تتيح للقارئ كشف خطوط التعمية التي يطرحها النص عادة ويصبح انتاج الدلالة فعلا مغامرا ، وهذا المالايقال هو باطن يلغم من الداخل ، كان ذلك واضحا في عبارته المحذوفة (السياسة) .

والنص يتحول الى إشارات رمزية في ذهنية القارئ وتحرك في كوامنه إشكاليات التضاد وتثير في رماد النص استجابة جمالية تتيح له اعادة هيكلة النص وملء الفراغات التي تركها المؤلف عمدا او لا شعوريا وإعادة افتراضها . وعلى ذلك أكد ادونيس بقوله : " ان من الضروري في الأدب خلق مسافة بين الكلمات والأشياء لان لصق الكلمات بالأشياء أشبه بمن يلصق وجهه بالمرآة فلا يعد يرى شيئا "(٢٩).

وبين شعراء الحداثة تباين كبير في هذا الرسم الخطي، فهيئة الكتابة عند الشاعر بدر شاكر السياب تختلف عند يوسف ، فإذا كان الأول يلتزم ببداية ثابتة يمثلها أول كل سطر على يمين الصفحة، تسلك قصائد «يوسف» مسلكاً آخر فيه كثير من التصرف والخروج عن النمطية التي دشنها الشعراء الرواد. وأصبح بناء المعنى في القصيدة البصرية يستند على الانتقال من اللفظ إلى الشكل، مما يقوّي الطاقة الدلالية ويكسبها كثافة وسمكاً، وهذا ما جعل الشعر الحداثي في تشكيله التعبيري الخطي الجديد خرقاً للألفة الخطية التي ترسخت في خيال المتلقي بنمطية ثابتة سواء في الشعر العربي القديم أو الإحيائي وحتى الشعر الحديث الكلاسيكي، وفي الوقت ذاته ينمّي لدى قرائه الخبرة الجمالية في تذوّق الشعر ويدفعهم إلى تغيير طرائق تقبّل أشعار الحداثة المطبوعة بعنصر المفاجأة في بنياتها الجمالية، وما نقره من نفور كثير من القراء في تقبله إلا دليل على خيبة التوقع وعدم تحقق التعاقد الشعري الذي انتظره المتلقي من شاعره ، وقد اكد (ياوس) كثيرا على مسؤولية المبدع بصناعة خيبة في افق انتظار القارئ من خلال تثوير الدهشة وخرق توقعاته في قراءة النص ، فجاءت قصيدته (البريد الليلي) (٣٠) التي تبتعد كثيرا في محتواها عن قصيدة السياب المعروفة (أنشودة المطر) وان كانت الخاتمة نفسها ، يقول فيها :

إليكِ ، إليكِ يا بغدادُ عنِّــي

فإني لستُ منكِ ولستِ منِّــي

ولكني وإنْ كثُرَ التجنِّــي

يَـعزُّ عليَّ يابغدادُ أني ...

فلِمَنْ تغنِّــي والمقاهي أغلقتْ أبوابَــها ؟

....

....

....

مطر

مطر

وفي العراق جوع .

ويستغل سعدي يوسف في الكثير من قصائده في هذا الديوان الفضاء النصي حتى ليبدو مغرما بتقنية الأشكال والرسوم التي تستغل هذا الفضاء ، كان ذلك واضحا في قصيدته " كونشيرتو للبيــانو والكْلاريْنَتْ " (٣١)

يقول فيها :

متدافِعٌ قصَبُ البُحَيرةِ طائرٌ يختفي في سماءٍ

سماويّةٍ

طائرٌ يختفي في سماء

طائرٌ يختفي

طائرٌ

متدافعٌ قصبُ البُحيرةِ

أهيَ ريحٌ من وراءِ البحرِ تدفعُهُ

أَم السمَكُ الذي في القاعِ ؟ هذهِ سِدْرةُ

المُنتهى ، البيتُ

هل سِدْرةُ المنتهى البيتُ ؟

هل سِدْرةُ المنتهى ؟

سِدرةُ الـ ...

قراءة مثل هذا المقطع الشعري، تستلزم إدراك القصيدة مجسمة على صفحة الورقة ووعي نوتاتها الشعرية الصغرى التي تمثلها بعض الكلمات، فلم يعد الدال اللساني وحده يشكل فضاء النص، بل امتزج بالتشكيل المجسم على بياض الورقة، يختبر الطاقة البصرية في الكشف عن دوالها وعن مسلكها.

فيها يقسم الشاعر الصفحة الى قسمين يقع المقطع الشعري في يمينها بينما يحتل المقطع النثري يسارها وضمن إطار ، وتتموضع باقي المقاطع بالكيفية نفسها :

متدافعٌ قصبُ البُحَيرةِ

كانت الشمسُ الخفيفةُ أرسلتْ منديلَها

ليدورَ في السماءِ نحن

أولادُ بيتِ القصَبْ

نحن أولادُ غُصنِ الذّهَبْ

نحنُ أولادُ معبودةٍ خائبةْ

نحنُ مَنْ؟ نحنُ مَن؟ نحنُ مَنْ ؟

متدافعٌ قصبُ البحيرةِ

في السقيفةِ زورقُ الصيّادِ

يُطْلى ، مِثلَنا ، بالقارِ

يُطلى ، مثلَنا ، بالنار خَلِّني أعترِفْ

ملءَ كَفَّيَّ

من مائكَ المستحيل

خَلِّني أعترِفْ منكَ نارَ السبيل

خَلِّني أختلِجْ

خَلِّني أبتهِجْ بالقليل ...

في الواقع يقترح هذا التشكيل اكثر من قراءة يسلكها المتلقي لفتح نافذة يطل عبرها على عالم الدلالة في القصيدة ، ذلك ان تمثيل النص الشعري خطيا في فضاء مكاني مخصوص هو عمل مقصود ولا يخلو من مقصد تحكمه هنا طبيعة التمثيل الكتابي لهذه القصيدة ، وهو ليست ظاهرة شكلية – بخاصة عند شاعر مثل سعدي يوسف - بل هو جزء من البنية اللغوية العامة الملموسة في النص المكتوب فحسب دون النص الشفوي . وفي ذلك يقول الناقد ميشال بيتور : "ان طريقة ترصيف الكلمات على الصفحة تعد بمنزلة النحو المغاير وان توزيع الكلمات البصري لا يقل شأنا عن توزيعها السمعي ففي ذلك بلاغة اخرى " (٣٢) ، فمن المؤكد ان هذه القصيدة يمكن قراءتها ابتداء بالمقاطع المفتوحة أي الشعرية كاملة بشكل عمودي ، ومن ثم قراءة المقاطع المغلقة بالطريقة نفسها او قراءتها بالتناوب مقطعا مقطعا ذلك اننا أمام حقلين دلاليين مختلفين ينتمي كل منهما الى نص معين ، فالنص إلى اليمين يعتمد الكاملَ وزناً كما هو واضحٌ ، وهو للبيانو . والنصّ إلى اليسار يعتمد المتدارَك وزناً ، وهو للكلارِينَت و قراءةُ النصّ الشعريّ يمكن لها أن تكون متداخلةً ، أو متناوبةً ، أو بأيّ طريقةٍ يختارها القارئ.

لذا نبه بعض الدارسين إلى الشروط الضرورية لتقبل القصيدة «الكاليغرافية» بقوله: «ويذهب منظّروا هذه التجربة إلى إحداث قطيعة بين المتلقي المألوف وينادون بفسخ عقد معه بغية إجراء عقد جديد» وكأن هذا الدارس يشكك في وجود هذا المتلقي متسائلاً في شبه إنكار «ولكن هل بالإمكان أن يصادف هذا النوع من التلقي جمهوراً واسعاً. فهذه الرموز ما نظنها مبذولة لكل الناس وإلى أي حد يمكن للعين أن تفي بمطالب بعض هذه التجارب الشكلانية إن لم يكن صاحبها على حظ من معرفة بالرسم والفن التشكيلي» (٣٣). فالقيمة الجمالية يمكن أن تثير المتلقي، غير أن المثير الحقيقي هو خرق السنن المألوفة

بالجديد الذي ينعكس على الخصائص النوعية للنص الشعري. ومنه يفرق "محمد الماكري" بين نمطين من الاشتغال الفضائي: (٣٤).

أ - اشتغال ثابت، موحد كباقي المكونات الأخرى (صوت، إيقاع، تركيب، استعارة) ووجده يتم في استقلال عن أي وعي قبلي بأهميته لدى الشعراء، بل يعاد به إلى إلزامات إيقاعية وتركيبية، ومقتضيات النسخ والطباعة وهذا الاشتغال بهم الفضاء النصي أساساً.

ب - اشتغال يعتمد البعد البصري عن وعي وسبق إصرار، وهو الذي يقدم بموجبه النص، ومكوناته اللغوية في (فضاء صوري) بالتصرف الخاص للشعراء بلغتهم، وعن طريق إدماج بنيات سيميوطيقية غير لغوية في الخطاب.

يطرح "محمد الماكري" مفهوم الفضاء في بحثه عن الاشتغال الفضائي في النص الشعري الحداثي، مبرزاً أثره في عملية التلقي، وفي إثارة القيمة الجمالية للنص الشعري من خلال خرق السنن المألوفة عبر الجديد الذي تعرضه في فضاء جديد أيضاً.

ويسجل عملية الانتقال بالقصيدة من بعدها الإنشادي المتجذر في الممارسة الشعرية العربية، إلى بعد بصري يقتضي من المتلقي امتلاكاً لسنن تلق جديدة. أما فيما يتعلق بالفضاء الشعري، فإن النص الشعري المكتوب «يصير تتابعاً لعلامات بصرية على مساحة معينة، وهذه العلامات لا تخرج عن نطاق الأدلة اللغوية. وبمجرد ما يباشر القارئ اتصاله بالنص المكتوب، تحتوي عينة النص في هيئته البصرية تلك، وفي كليته التي يضبطها توزعه الفضائي» (٣٥).

أما عن مستويات تلقي النص الشعري من خلال مفهوم الفضاء، فإن القراءة تتوزع على مستويين:

ـ ما تمنحه النصوص من انطباعات من خلال الرحابة والتشتت والاختناق.

ـ ما تستدعيه طبيعة عرض المكتوب، وتحفيزها لإستراتيجية خاصة بالقراءة.

وهذا يقودنا إلى معرفة الاستراتيجيات في القراءة للنص الشعري الحداثي الذي أصبح يشتغل فضائياً بطريقة تخالف التعارفات المعتادة، مما يدفعنا إلى تجديد طرقنا القرائية مع كل نص يفاجئنا بفضاء يختلف عن ما ترسخ في الذاكرة، وبالتالي يصبح كل نص مقدّم من قبل منتجه، قابلاً لأن يكون موضوع إنتاج مع كل قراءة جديدة.

وفي ظل شروط ثقافية واجتماعية وحضارية برزت إلى الوجود نماذج شعرية، أو أنماط نصية تشكلت في عملية تحويلية أنجزت داخل اللغة في بعدها البصري، ومنها:

*النص الشعري البصري.

*النص الشعري المشهدي.

*النص الشعري المجسم.

*النص الشعري الميكانيكي.

*النص الشعري المتعدد الأبعاد.

*النص الشعري الدلالي.

يبدو أن التوجه الجديد باللغة وبالشعر، يهدف إلى الانخراط في المرحلة التاريخية بأبعادها العلمية والتقنية، و«والبلاغة الجديدة هي البلاغة الملائمة لمقتضيات العلم والتقنية، ولهذا فإن النزوع الذي يبدو شاذاً، يجد تفسيره في وعي الشعراء ببقاء الشعر على هامش المتغيرات التي اكتنفت حياة الإنسان الأوروبي على مستوى حياته المادية والاجتماعية، بدءاً من عصر النهضة حتى النصف الأول من القرن العشرين، فكان على الشاعر أن يلتفت إلى لغته التي هي ملكه الخاص، لتصير موضوع عمله كمادة للخلق والصنع الملائمين لجمالية لا تقوم على تمثيل الموضوع بل على خلقه وبنائه، بحيث يصير الفن مرادفاً للإحصائيات والتقنية» (٣٦) .

وعليه فقد تحولت اللغة الشعرية من لغة التواصل إلى لغة الإنجاز، مما يدل على أن التيارات الشعرية الجديدة بمختلف اتجاهاتها تأسست في المقام الأول على وعي بإمكانات اللغة، وبالعنصر الفضائي ومقتضياته.

ومن بين الذين قدّموا التنظير للإبداع الشعري العربي في هذا الاتجاه الشاعر الناقد» محمد بنيس» في الدراسة الموسومة بـ (ظاهرة الشعر العربي المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينية)، وأطلق ما أسماه بنية المكان في الجانب البصري للنصوص.

في الدراسة التي أنجزها «محمد بنيس» يتبين موقفه كباحث يقوم بعملية الكشف عن الاشتغال النصي في الشعر العربي المعاصر في المغرب، تعرّض من خلالها إلى تمظهرات هذا الاشتغال الفضائي، كلعبة الأبيض والأسود، ومستويات اللون داخل النص والفراغات وشكل النص ودرجات الخط ونوعيته؛ وهو بذلك يطرح مفهوم الكتابة كبيان للدعوة للتجديد ولصياغة مشروع جديد للشعر خروجاً من مأزق التقليد والنمذجة المتوارثة يقول ....» :إن الكتابة دعوة إلى ضرورة إعادة تركيب المكان وإخضاعه لبنية مغايرة، وهذا لا يتم بالخط وحده، إذ يصحب الخط الفراغ،

وهو ما لم ينتبه له بعض من يخطون نصوصهم بدل اعتماد حروف المطبعة.(٣٧)

علاقة الخط بالفراغ لعبة، إنها لعبة الأبيض والأسود، وإنما هي لعبة الألوان وكما أن لكل لعبة قواعدها، فإن الصدفة تنتفي، ومن ثمّ تؤكد الكتابة على صناعيتها وماديتها، وعدم الاحتفال بالفراغ سقوط في الكتابة المملوءة التي لا تترك مجالاً لممارسة حدود الرغبة، إذ إن كل كتابة مملوءة هي كتابة مسطرة لحد واحد يدّعي تملك الحقيقة، ليوجد ضمن خط الحياة الميتافيزيقي، ببدايته ونهايته المعلومتين....

الخاتمة

لقد حاول الشعراء الستينيون ابتداع عدد من الاشكال التعبيرية الزاهدة بالمتلقي – المستمع الكسول – باتجاه انهاء الدور التقليدي للشاعر العربي كمردد شفوي لقوالب الذوق السماعي ، وترسيخ دور الشاعر الكاتب المتأمل .ومن هؤلاء الشعراء الشاعر (سعدي يوسف) .

في ديوانه « حفيد إمرئ القيس » تجسيد لقوة الطاقة التشكيلية، حيث تمارس لعبة بصرية أساسها تباين الخطوط من الخطوط السوداء السميكة والخطوط الأقل سواداً وسمكاً تجعل القارئ يتعامل مع درجتين لونيتين. والهيئة الطباعية الأخرى تلعب دوراً مهماً في تنشيط فاعلية القراءة والتأمل، بحيث تخرج القارئ من عادة استقبال القصائد وفق الهندسة العمودية المتوارثة، وتدخله في تعامل جديد أساسه إمعان البصر في الشكل الخطي الجديد الموزّع وفق الدال الأكبر وهو دال طباعي ثم الدوال الصغرى المجسمة بالخط الأسود السميك أو الذي يقل عنه سواداً وسمكاً، وللوهلة الأولى يبدو للقارئ التوزيع المنتظم للأسطر الشعرية على فضاء الورقة، وهذا تمويه طباعي، غير أن إعمال البصر والقراءة المتأملة لشعرية النص تحقق استقامة نظام الكلام.

وهنا يمكننا القول ، ان هذا التوظيف للفضاء المكاني للورقة قد شكل منعطفا حادا في طبيعة البنية الأدائية للنص الحديث ، وذلك لأنه حين وجد محققات اخرى للشعرية عن طريق استغلال الفضاء الطباعي والانفتاح على استخدام علامات الترقيم ، لتحقيق ايحاءات ودلالات لإثراء تجربته اصبح بذلك اكثر بعدا عن السمة الإلقائية للشعر او اكثر قربا من السمة الكتابية الحداثية له . هكذا الشاعر " سعدي يوسف " دأب على تطوير ادواته باستمرار وسعيه الى تجديد رؤياه الابداعية بمتابعة حركة الحداثة ابداعا وتنظيرا ، الامر الذي دفعه الى تجريب اشكال بصرية متعددة يلعب فيها بياض الصفحة وحجم الحروف وتوزيعها دورا بارزا في المعنى ...

المصادر

١- زمن الشعر ، ادونيس ، دار الساقي ، ط٦ ، ٢٠٠٥ : ٣٧

٢- الشعر العربي المعاصر . قضاياه وظواهره المعنوية . د. عز الدين إسماعيل ، دار العودة ، دار العودة ودار الثقافة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨١ : ١٧٤

٣- المصدر نفسه : ١٧٩

٤- ينظر : اشكالية التعبير الشعري – كفاءة التأويل ، وزارة الثقافة الأردنية / عمان ٢٠٠٧ : ١٧٤

٥ . ظ : بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، د. حميد الحمداني ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط٣ ٢٠٠٠ : ٥٥ .

٦ . الفضاء الروائي في (الغربة) ، الإطار والدلالة . منيب محمد البوريمي ، سلسلة كتاب الجيب ضمن مشروع النشر المشترك الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد ، د.ت : ٢١ ، وظ كذلك : العلامة الروائية في ثلاثية أرض السواد : ٨١ . ٨٢ .

٧ . جماليات المكان . جماعة من الباحثين ، طبع دار قرطبة ، نشر دار عيون في الدار البيضاء ، ط ٢ ، ١٩٨٨ : ٦٥ ، ويذكر أن سيزا قاسم قامت بترجمة هذه الدراسة في المصدر المشار إليه تحت عنوان (مشكلة المكان الفني) : ٥٩ وما بعدها .

٨ . المصطلح السردي . معجم مصطلحات . جيرالد برنس ، ت : عابد خزندار ، مراجعة : محمد بريري ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٣ : ٣٤٦ ، الزمان والمكان في روايات غائب طعمه فرمان ، دراسة نظرية تطبيقية . د . علي إبراهيم ، نشر دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع في دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٢ : ٩٨ .

٩ . أشكال الزمان والمكان في الرواية . ميخائيل باختين ، ت : يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، ١٩٩٠ : ٥ . ٦ .

١٠ . بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي . د . حميد لحمداني ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط٣ ، ٢٠٠٠ : ٥٥ .

١١ . الشكل والخطاب ، مدخل لتحليل ظاهراتي . محمد الماكري ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١ : ٨٧ .
http://thiqaruni.org/arabic/16.pdf

١٢ . الشكل والخطاب ، مدخل لتحليل ظاهراتي . محمد الماكري ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١ : ١٠٩ .
http://thiqaruni.org/arabic/36.pdf

١٣ . إشكالية التلقي والتأويل . دراسة في الشعر العربي الحديث . د . سامح الرواشدة ، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية ، عمان ، ط١ ، ٢٠٠٠: ٩٣ . http://thiqaruni.org/arabic/82.pdf

١٤. المصدر السابق نفسه : ٩٣ .

١٥ . المصدر السابق نفسه : ١٠٩ .

١٦ . المنزلات . منزلة الحداثة . الجزء الأول . طراد الكبيسي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٢ / ١١١ وما بعدها .

١٧– المصدر السابق نفسه : ج ١ / ١٣٣ .

١٨ . الخصائص البنائية للأقصوصة ، مجلة فصول المصرية ، العدد (٤) في (١٩٨٢): ٢٩ ، إستراتيجية المكان ، دراسة في جماليات المكان في السرد العربي . د . مصطفى الضبع ، سلسلة كتابات نقدية (٧٩) ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨: ٧٥ .

١٩ . بناء المكان ودلالته في رواية الحرب . عبد الله إبراهيم ، مجلة آفاق عربية الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد ، العدد (٢) في (١٩٨٧).

٢٠ . غائب طعمه فرمان روائيا . د . فاطمة عيسى جاسم ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٤ : ١٥٨ .

٢١ . العلامة في ثلاثية ارض السواد لعبد الرحمن منيف دراسة سيميائية . فيصل غازي محمد النعيمي ، رسالة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة الموصل ، ٢٠٠٥ : ٨٢ . http://thiqaruni.org/arabic/71.pdf

٢٢ . عالم الرواية . رولان بورونوف وريال أوتيليه ، ت : نهاد التكرلي ، دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد ، ط١ ، ١٩٩٠ . : ٩٧ .

٢٣ . دلالة المكان في قصص الأطفال . ياسين النصير ، دار ثقافة الأطفال ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٥: ٥ .

٢٤ . النص الغائب . تجليات التناص في الشعر العربي . محمد عزام ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١ : ٢٢٩ .

٢٥. الشعر العربي الحديث . بين الإبداع والتلقي . احمد الجوة : ص٢٢٨.

٢٦– الأعمال الشعرية (حفيد امرئ القيس) ، سعدي يوسف ، دار المدى ط٥ ٢٠٠٥ : ٥٥

٢٧– دلائل الإعجاز . عبد القاهر الجرجاني ، ت : محمد رشيد رضا ، القاهرة ، ١٣٧٢: ٥٢

٢٨– الأعمال الشعرية (حفيد امرئ القيس) ، سعدي يوسف ، دار المدى ط٥ ٢٠٠٥ :٨٧

٢٩– الهوية غير المكتملة ، ادونيس ، دار الطليعة دمشق ط٢ : ٤٧

٣٠– الأعمال الشعرية (حفيد امرئ القيس) ، سعدي يوسف ، دار المدى ط٥ ٢٠٠٥ :٨٨

٣١ – المصدر نفسه : ٥٢

٣٢– اشكالية الأيقاع واللغة والدلالة في قصيدة النثر ، محمد بن عباد ، بحوث الحلقة الدراسية لمهرجان المربد الشعري الرابع عشر ، اعداد علي الطائي ، بغداد ، ١٩٩٩ : ١٤٥

٣٣- الشكل والخطاب . مدخل لتحليل ظاهراتي . محمد الماكري: المركز الثقافي العربي . بيروت . ط١ . ١٩٩١: ص ٢٣٧.

٣٤.نفسه . ص ١٧٨.

٣٥.نفسه : ص ١٧٩.

٣٦ . نفسه : ص ١٨٣.

٣٧ . محمد بنيس: بيان الكتابة، مجلة الثقافة الجديدة، عدد ١٩ . ١٩٨١ . ص: ٤٦.

Abstract

The visual Poem leads us to turn from the Semantic of words and sounds to the Semantic of Icons to enrich the construction of the text and complicate its form. And then it is necessary to the typist to understand the text into two separate fields, the Field of Linguistic sign and the iconic sign. It is found that this field refers that is the visual Poem it is a creativity and not Perfect Arabic achievement but it is a picture coming from the western poetry which is studied by western critics who search in the function of the graphic sign and the value of the prating side as it is considered Semotic subject .It is not decreasing from the value of the creativity of the recent Arabic poet.

So that it is not study that we want to reach in understanding the ethical of the article effect that the visual poem gets in particular and the modern poetry in general to their audience who epicure for this type of poetry and let it to continue and present in the critic poetic plat forms .

In his poetical works<< Grandson of Amro'u AL_Qeiss>> represents for the force collection power to practice visual game its basic the different lines from the black thick lines towards the less black lines to make the audience treat with two different degrees of color. And the other prating from plays an important role in activate the activity of reading and understanding to make the audience leave the use of receiving the poems according the vertical inherit construction and putting it in anew treatment which its basic factor is to examine closely in the new graphic from according the big (D) which is the printing DAL and then small magnified Dawals (group of the letter D) in the black thick line or less blackness and thickness .

The critic poet(Sa'ady yousif) gives the importance of ethical of his poetic texts starting from his understanding and convincing in renew in the poetic construction to reach creative novelty to invest the traditional cultural store and the western reading texts critically and creativity.

الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم

حقائق واوهام

شاكر سبع نتيش الاسدي
كلية الاداب ـ جامعة ذي قار
thiqaruni.org

تقديم :

قال الإمام علي (ع) لعبد الله بن العباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج : ((لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول ويقولون . . .))(١) وهذا البحث ينطبق عليه قوله (ع) لابن عباس ، فهو وجه ارتأيناه لجمل مختارة من النص القرآني قيل عنها : انها اعتراضية ، ولا يلغي ما قاله العلماء قبلنا ، لكنه مجرد رأي علمي ينطلق من القول : إن التوسع في القول في الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم يخل من بلاغته ، ونحن لا نحكم بصحة رأينا ، وإنما نطرحه مستندين للدليل فإن لقي القبول فمن الله وان لم يلق الرضا فالخلل من أنفسنا والله الموفق .

وليس هذا البحث دراسة في قواعد الجملة الاعتراضية فقواعدها مسطرة في كتب النحو القديمة والحديثة فقد درسوا مواضعها والفرق بينها والجملة الحالية وغير هذا ، وهذا البحث يركز على النسق السياقي الذي تأتي فيه بعض الجمل الاعتراضية في القرآن الكريم ، ومناسبتها دلاليا للنص الذي ترد فيه ، والدلالة التي تضفيها على النص .

تمهيد :

الجملة الاعتراضية : هي جملة ـ أو أكثر ـ واقعة في سياق كلام متصل معنىً ، معترضة بين أجزائه المتلازمة أوالمتطالبة ، ذات علاقة معنوية بالكلام الذي اعترضت بين أجزائه ، غير معمولة لشيء منه ، ويتم الغرض الأصلي بدونها غالبا ولا يفوت بفواتها (٢) ويسميها بعضهم اعتراضا (٣) وسماها قدامة التفاتا (٤)

وتتميز الاعتراضية من الحالية بجواز دخول الفاء ولن وأحرف التنفيس ، وكونها طلبية ، وعدم قيام مفرد مقامها ، وأنها لا محل لها من الإعراب (٥)

و الجميع متفق على أن الجملة الاعتراضية لابد أن تأتي لمعنى لم يحدده بعضهم وترك الأمر مطلقا فقال إنها تاتي لنكته (٦) غير أن أغلبهم يذكرونه في تعريفها فيقولون :إنهاتأتي لتوكيد الكلام أو تسديده أو تحسينه (٧) أو تقويته (٨) ومنهم من حصر دلالتها في أمرين ، احدهما : إنها لا تدل على معنى زائد على ما دل عليه فهي مؤكدة ، وثانيهما : أنها تدل عليه وعلى معنى زائد فهي مشددة (٩) .

علاقات ما قيل إنه جملة اعتراضية بغيرها من الجمل في القرآن الكريم :

انقسم المفسرون والنحاة والبلاغيون على قسمين اشترط احدهما : أن يكون الاعتراض واقعا في أثناء كلام متصل معنى أو بين كلامين متصلين معنى، والآخر لا يشترط ذلك

ويجيزون أن يقع الاعتراض في آخر كلام لا يليه كلام ، أو يليه كلام غير متصل به معنى ، فالاعتراض عند هؤلاء يشمل التذييل ومن التكميل ما لا محل له من الإعراب جملة كان أو أكثر من جملة (١٠) والى هذا ذهب كثيرون منهم الزمخشري (٥٣٨هـ) (١١)والطبرسي(٥٨٤هـ) (١٢) ،وأبو السعود (٩٥١هـ) (١٣) وغيرهم (١٤) .

وأصحاب هذا القسم يقرون أن الجملة تذييل لكنهم يصرون على أنها اعتراض ولذلك يقولون عنها إنها اعتراض تذييلي ويؤكدون استقلالية الجملة الاعتراضية ومن امثلة النصوص القرآنية التي قالوا عنها هذا الكلام قوله تعالى : ((والله واسع عليم))من قوله تعالى : ((ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم))(المائدة: ٥٤)قالوا : ((والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله وإظهار الاسم الجليل للإشعار بالعلة وتأكيداستقلال الجملة الاعتراضية))(١٥) ولو ذهبنا إلى هذا الرأي لأصبح نصف القرآن جملا اعتراضية .

وقالوا في قوله تعالى : ((وهم بالآخرة هم يوقنون))من قوله تعالى : ((طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هدى وبشرى للمؤمنين ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون ، إن الذين لا يؤمنون بالأخرة زيّنا لهم اعمالهم فهم يعمهون)) (النمل:١ـ ٤)((جملة اعتراضية ، كأنه قيل وهؤلاء الذين يؤمنون ويعملون الصالحات من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هم الموقنون بالآخرة))(١٦) .على الرغم من أنها واقعة بين معنيين متباينين .

وقالوا في قوله تعالى: ((واتخذ الله إبراهيم خليلا)) من قوله تعالى: ((ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا ، ولله ما في السماوات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا))(النساء: ١٢٥ ـ ١٢٦)((هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب))(١٧) مع انه واقع بين كلامين غير متصل احدهما بالآخر وهو مرتبط بما قبله وغير مرتبط بما بعده ولا ندري كيف صار النصان

السابقان اعتراضا مادام الكل اما متباينين معنى أو غير متصلين معنى .وعلى وفق هذا فليس هذا القول مما يصح الذهاب إليه فهو يتنافى مع ما ذكروه للاعتراض من تعريف .وما قالوه أنفسهم عن الاعتراض فقد قالوا : ((ومن حق الاعتراضي أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه))(١٨)

وحاول قسم من الذين تحدثوا عن الجملة الاعتراضية أن يحصر الجملة الاعتراضية بين المتلازمين قال أبو حيان (ت ٧٤٥ هـ) ((لأن شرط جملة الاعتراض أن تكون فاصلة بين متقاضيين)) (١٩) وبه رد أبو حيان الأندلسيرأي من رأى أن قوله تعالى : ((وهم بالآخرة هم يوقنون)) جملة اعتراضية(٢٠) قال أبو حيان :

((هو على غير اصطلاح النحاة في الجملة الاعتراضية من كونها لا تقع إلا بين شيئين متعلق بعضهما ببعض ، كوقوعها بين صلة موصول ، وبين جزأي إسناد ، وبين شرط وجزائه ، وبين نعت ومنعوت ، وبين قسم ومقسم عليه ، وهنا ليست واقعة بين شيئين مما ذكر))(٢١). أي يشترط ان تقع بين المتلازمين .

وهذا الرأي مما لا يصح الذهاب إليه لأن المتتبع للجمل الاعتراضية في القرآن الكريم يجد أنها تقع بين المتلازمين وبين غيرهما كالفعل ومفعوله او الفعل وشبه الجملة المتعلقة به وتقع أيضا بين جملتين مستقلتين بينهما علاقة سبب أو تفسير أو بيان (٢٢) أو بين المتصلين معنى كالأحداث المتصلة في قصة وغيره ، ومنه قوله تعالى : ((والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى))من قوله تعالى: ((فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وَضَعَتْ وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)) (آل عمران: ٣٦)

ذكرنا في ما مر أن بعض المتحدثين عن الجملة الاعتراضية قد توسعوا في مفهوم الاعتراض فادخلوا فيه ما لم يكن معترضا بين معنيين متصلين وادخلوا فيه التكميل والتذييل وهم بهذا قد ادخلوا في الاعتراض ما ليس فيه ، وما لا ينطبق عليه تعريفه، ومع هذا فإننا لو دققنا النظر وتمعنا في بعض النصوص القرآنية التي ادعوا أنها اعتراضية لوجدنا أنهم غير موفقين في هذا الادعاء فقد ذهب كثيرون إلىأن قوله تعالى : ((قال الذين أوتوا العلم إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ، الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم))(النحل:٢٧- ٢٨) جملة اعتراضية (٢٣) . ((جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤوس الأشهاد)) (٢٤) بين قوله تعالى: ((ثم يوم القيامة يخزيهم ويقول أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم (النحل: ٢٧) وقوله تعالى :((فألقوا السلم ما كنّا نعمل من سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون)): (النحل: ٢٨)

وفي هذا النص القرآني يرسم الله تعالى مشهدا من مشاهد القيامة يسأل الله المشركين فيه ، أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم ؟ فيقول اللذين أوتوا العلم ((إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ، الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم))(النحل:٢٧- ٢٨) ، وحتما أن الله قد أذن لهم بالكلام بدليل قوله تعالى عن يوم القيامة : ((لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا))(النبأ: ٣٨) ثم يظهر المشركون الانقياد والخضوع ، ويقولون : ((ماكنا نعمل من سوء)) ، فيقول:أهل العلم : ((بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون))ثم يدخلهم جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين .

ومن هذا يظهر أن كلام أولوا العلم ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام المشركين، فهو في الظاهر جملة اعتراضية ، غير أن القرآن الكريم في موضع آخر ذكر الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم في مشهد حواري بعد وفاتهم مع غيرهم قال تعالى : ((إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا)) (النساء: ٩٧) ويظهر من هذا أن الـ (ظالمي أنفسهم) في الآيتين واحد (٢٥) وان المحاورين لهم واحد وهم أهل العلم ، ولو أردنا رسم المشهد على وفق معطيات الآيتين نجد أن المشهد يبدأ بسؤال الله المشركين أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم ؟ ثم يتحدث أولو العلم بإذن الله فيقولون : إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم . فيم كنتم ؟ فيرد المشركون : كنا مستضعفين في الأرض . فيرد أولوا العلم : الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ ثم يظهر المشركون الانقياد والخضوع ، ويقولون ما كنا نعمل من سوء فيقول أهل العلم : بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون ثم يقول الله تعالى : ((فادخلوا أبواب جهنم خالين فيها فلبئس مثوى الكافرين)): (النحل: ٢٩) ومن هذا يظهر ان لا اعتراض في الآية .

وذهب كثير من المفسرين والبيانيين الى كون : ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)) (الأحزاب:٥٠) جملة اعتراضية (٢٦)بين قوله تعالى : ((وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين))(الأحزاب: ٥٠) وقوله تعالى: ((لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما)) (الأحزاب: ٥٠) انسجاما مع ظاهر الآية الذي يبين أنها اعتراض بين السبب والمسبب غير أن النحاس (٣٣٨هـ) في معاني القرآن يرى أن معنى قوله تعالى : ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)) (الأحزاب:٥٠) أي قد علمنا ما في ذلك من الصلاح ، وهذه كلمة مستعملة يقال : أنا أعلم مالك في ذا .))(٢٧) وعلى وفق هذا فلا اعتراض ويكون المعنى : وان وهبت امرأة مؤمنة نفسها لك فيحل لك الزواج منها بغير مهر وهذا حكم خاص بك وقد علمنا ما في ذلك من الصلاح بخصوصك بهذا الحكم وخصوص المؤمنين بحكم غيره لكي لا يكون عليك حرج ، وعندئذ فلا اعتراض .

وقال السيد الطباطبائي (ت١٤١٢ هـ) ((وقوله بعده : (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم)(الأحزاب:٥٠) تقرير لحكم الاختصاص)) (٢٨) وقال الطبري (٣١٠ هـ): ((يقول تعالى ذكره : قد علمنا ما فرضنا على المؤمنين في أزواجهم إذا أرادوا نكاحهن مما لم نفرضه عليك ، وما خصصناهم به من الحكم في ذلك دونك)) (٢٩) وعند دمج الرأيين يكون المعنى: وان وهبت امرأة مؤمنة نفسها لك فيحل لك الزواج منها بغير

مهر وهذا حكم خاص بك ، وللمسلمين عامة حكم خاص ـ قد ذكرناه سابقا في ما مر من تنزيل ـ لكي لا يكون عليك حرج ، وعندئذ فإن عبارة ((قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم))(الأحزاب:٥٠) ضرورية هنا لبيان اختصاص الرسول بذلك الحكم وهي عبارة مطلوبة لذاتها أي هذا خاص لك وذلك الذي مر ذكره خاص بالمسلمين لأننا نريد رفع الحرج عنك فلا اعتراض لأن بيان اختصاص المسلمين بحكم خاص بعد ذكر اختصاص الرسول (ص) بحكم خاص يقرر ذلك الحكم للرسول (ص)

ويقويه ويجعله خالصا له فيكون النص القرآني مترابط المعاني ، خاصة ان الله تعالى قال((خالصة لك من دون المؤمنين)) فلبيان خلوص الحكم للرسول جاء بجملة (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم) الدالة على خلوص المسلمين عامة بحكم غيره فالعبارة تقرير لـ ((خالصة لك من دون المسلمين)) التي قبلها مباشرة وهي بمعناها لان بيان خلوص المسلمين بحكم دون الرسول يعني خلوص الرسول بحكم خاص ولهذا فان التعليل غير مفصول عن المعلل ولا اعتراض

وقال تعالى ((وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ، إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون ، وإن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين ، أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير ، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير ، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون ، وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ، والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي وأولئك لهم عذاب أليم ، فما كان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرقوه فأنجاه الله من النار إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون))(العنكبوت: ١٦ ـ ٢٤)

ظاهر الآيات أن لا اعتراض فيها لأنها من حديث إبراهيم عليه السلام (٣٠) وذهب المفسرون إلى أن الآيات ١٨ ـ ٢٣ أو الآيات ٢٠ ـ ٢٣ خطاب لقريش (امة محمد) (ص) بعد أن عدل الله في الخطاب من قصة إبراهيم إلى الحديث مع قوم محمد (ص) وبذلك تكون جملة اعتراضية (٣١)

ويظهر أن الذي سبب هذا الاحتمال تشابه حالي الرسول محمد (ص) مع إبراهيم (ع) فالآيات ١٨ ـ ٢٣ تصلح مع إبراهيم (ع) ومع محمد (ع) لتشابه ما وقع به الرسولان الكريمان

فكل منهما كذبه قومه بعد أن دعاهم وآذوه وهجروه ... الخ

ومما أوقع المفسرين في هذا الاحتمال أن ما جاء في الآيات ١٨ ــــ ٢٣ من صميم الرسالتين اللتين هما في الحقيقة رسالة واحدة لأن دين إبراهيم (ع) ودين محمد (ص) واحد بدليل نصوص قرآنية كثيرة (٣٢)،فالكلام يصلح للأمتين ، وهنا بعض الحكمة من ذكر قصة إبراهيم (ع) فتشابه الحال بين النبيين (ع) والقومين يجعل قصة إبراهيم (ع) انسب في الذكر من غيرها لكي يشعر المشرك عندما يسمع هذه الآيات انه المقصود بالخطاب فيكون تأثير النص أقوي وأبلغ والذي يرجح كونها لإبراهيم (ع) قوله تعالى : ((أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير)) (العنكبوت: ١٩) وفيه إشارة واضحة إلى قوله تعالى من قصة ابراهيم ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن

إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم)) (البقرة :٢٦٠)

ولا شك أن إبراهيم (ع) عمل هذا أمام قومه فقد جمع طيوراً من أنواع مختلفة ومزقها وخلطها وقسمها على عشرة جبال (٣٣) لأنه يريد ان يظهر قدرة الله للنمرود في الخلق والإعادة فيطمئن قلبه ويؤمن قومه (٣٤) فضلا عن أن المعجزة لا تحصل إلا لغاية عظيمة يريدها الله واهم الغايات الإيمان بالله والإقرار بوحدانيته . فقد رأى قومه الخلق وإعادته بأعينهم رؤية بصرية وهذا ما يناسب معنى قوله تعالى : ((أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير)) (العنكبوت: ١٩) ولا حاجة عندئذ الى ما ذهب اليه المفسرون من مماحكات لتاويل الرؤية في الآية (٣٥)وهذا مرجح في كون الآية في قوم إبراهيم (ع) وهناك مرجح اخر هو قوله تعالى : ((قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير))(العنكبوت: ٢٠)) فقد ورد الخطاب في القرآن موجها لأمة محمد (ص) ثلاث مرات بقوله قل سيروا في الأرض (٣٦) وليس من المعقول أن لا يخاطب الله غيرهم من الأقوام بالسير في الأرض ولذلك نرجح ان الخطاب لقوم إبراهيم وهو الظاهر ولا اعتراض وان في الآيات ملمحا فنيا رائعا بجعل الخطاب في الآيات يصلح أن يكون لكلا الأمتين امة محمد (ص) وأمةإبراهيم (ع) لتشابه الظروف والأحوال

ذهب بعض المفسرين إلىأن قوله تعالى : ((إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين)) (القصص: ٨) جملة اعتراضية(٣٧) بين قوله تعالى: ((فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا)) (القصص:٨) وقوله تعالى ((وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وهم لا يشعرون))(القصص: ٩) على معنى أنهم كانوا خاطئين((في كل ما يأتون وما يذرون فلا غرو في أن قتلوا لأجله ألوفا ثم أخذوه يربونه ليكبر ويفعل بهم ما كانوا يحذرون))(٣٨) وعلى فرض أن فرعون وهامان والجنود ليسوا من الآل ، فيكون ذكرهما خارجا عن القصة ومعترضا فيها ، وعلى هذا التفسير تكون الجملة اعتراضية في القصة .

والحقيقة أن الآل تطلق ويراد بها معان عدة منها قومه وأتباعه وأهل دينه(٣٩) ((ويستعمل فيمن يختص بالإنسان اختصاصا ذاتيا إما بقرابة قريبة أو بموالاة))(٤٠) ((قال الأخفش لا يضاف إلا إلى الرئيس الأعظم نحو آل محمد ـ صلى الله عليه [وآله]وسلم ـ وآل فرعون لأنه رئيسهم في الضلالة))(٤١) وعلى هذا فإن فرعون وهامان وجنودهما ليسوا غرباء عن القصة فهم من الآل ،

وهم من الذين التقطوا موسى (ع) ثم إن سياق الآية ينص على أنهم خاطئين في التقاط موسى إذإنهم التقطوا من صار بعد ذلك لهم عدوا وحزنا لأن التقاطهم له كان سببا في البقاء على حياته (٤٢) وعندئذ لا تكون الجملة اعتراضية وإنما هي من صميم القصة
وإذا فسرت خاطئين على مشركين كما فسرها ابن عباس (٤٣) لم تكن الجملة اعتراضية لأن المعنى يكون فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أنهم مشركون فالشرك كان سببا في أن جعل الله لهم موسى عدوا وحزنا وعندئذ تكون ((إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين)) (القصص: ٨) من صميم القصة وهي تعليل لما قبلها .
ولو فسرنا الآية على أنهم خاطئين في كل شيء فتكون تعليلا لأنّ جعل الله لهم موسى عدوا وحزنا ، فلا اعتراض أيضا لأن السبب تابع للمسبب ، وعلى هذا فان ظاهر النص خدع من قال انها اعتراضية وعند التدقيق يتبين انها من صلب القصة .

وفي قوله تعالى : ((وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا))(النساء: ١٢٨)
قيل عن قوله تعالى ((والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح)) انه اعتراض(٤٤)لكن الكثيرين لم يوضحوا مكان الاعتراض ووضحه أبو حيان بقوله ((باعتبار أن قوله : (وإن يتفرقا) (النساء ٢٠) معطوف على قوله : (فلا جناح عليهما أن يصلحا))) (٤٥) ولعل الذين لم يوضحوا مكان الاعتراض قصدوا أن الاعتراض بين قوله تعالى ((وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا))(النساء: ١٢٨) وقوله تعالى : ((وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا))(النساء: ١٢٨) وحاولوا أن يتفننوا في تخريج هذه الجملة لتكون اعتراضية فقالوا ((قوله (والصلح خير) لفظ عام يقتضي أن الصلح الذي تسكن إليه النفوس ويزول به الخلاف خير على الإطلاق أو خير من الفرقة أو من الخصومة ، وهذه جملة اعتراضية .))(٤٦)وقالوا : (والصلح خير)) أي من الفرقة وسوء العشرة أو من الخصومة ، فاللام للعهد ، وإثبات الخيرية للمفضل عليه على سبيل الفرض والتقدير أي إن يكن فيه خير فهذا أخير منه وإلا فلا خيرية فيما ذكر ، ويجوز أن لا يراد بخير التفضيل بل يراد به المصدر أو الصفة أي أنه خير من الخيور فاللام للجنس ، وقيل : إن اللام على التقديرين تحتمل العهدية والجنسية ، والجملة اعتراضية ، وكذا قوله تعالى :
((وأحضرت الأنفس الشح)) ولذلك اغتفر عدم تجانسهما إذ الأولى : اسمية ، والثانية : فعلية ولا مناسبة معنى بينهما ، وفائدة الأولى: الترغيب في المصالحة ، والثانية : تمهيد العذر في المماكسة والمشاقة))(٤٧)
ولو أردناأن ننظر إلى الحكم في الآية غير منفصل عما ورد في القرآن من أحكام رأينا أن للمرأة حقوقاً أحقها الله على الرجل منها المساواة والعدل بين الضرائر والمساواة في النفقة ..... الخ وحقوقاً على المرأة أحقها الله للرجل منها الطاعة و .... الخ فإذا أخلت المرأة بحق الرجل فلها أحكامها وهنا تتحدث الآية عن انه إذا اعرض الرجل عن زوجته فهو يعد آثما لأنه يبخسها حقوقها وعند مشاققة الزوجة معه والخلاف والجدال والشجار معه بالمطالبة بالحقوق تتهدد المرأة بالطلاق وبالتالي تتهدد الأسرة بالضياع والانحلال والتفكك وتضيع الأطفال لذا فان الله تعالى رفع الحرج عن الرجل والمرأة ـ خوفا على الأسرة، وبالتالي المجتمع ـ في أن يعقدا صلحا يرفع الإثم عنه وعنها وهذا الصلح المبرم بين الزوجين خير من الخلاف والمشاققة والجدال حول الحقوق وخير من أن تطلق المرأة وتضيع الأطفال وخير من أن تتفكك عرى الأسرة ومن ثم يتفكك المجتمع ـ ولم تبين الآية من يتنازل في الصلح هل هو الزوج أو الزوجة ولم تبين الآيةعماذا يتنازل الزوج أو الزوجة ـ ولهذا فان الصلح المبرم بين الزوجين تحصل فيه مفاوضات ومطالبات واتفاقات وعقود يتفق الطرفان عليها ، وأثناء هذه المفاوضات تحضر الأنفس الشح فيبخل كل منهما بحقوقه أو يريد كل منهما أن يحصل على اكبر مكسب من الآخر فقوله تعالى وأحضرت الأنفس الشح يعني عند عقد الصلح أي شح كل منهما بأن أراد أن يأخذ من حقوق الآخر ما يستطيع أخذه وعندئذ قد يميل احدهم عن الإحسان للأخر،أو قد يشح بالحقوق التي فرضها الله علية ـ عند من فسر الشح بمنع حقوق الله الواجبة او منع الحقوق الشرعية (٤٨) ـ ولذلك اتبعها الله تعالى بقوله ((وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا)) (النساء: ١٢٨) ثم إذا لم يفلح الزوجان في الصلح ولم يتفقا فان الله تعالى اقر لهما الطلاق بقوله تعالى : ((وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما))(النساء: ١٣٠)
وعلى هذا التفسير فلا اعتراض في النص القرآني وتراه منسجما ترتبط معانيه احدها بالآخر، وتأخذ معانيه كل منها بتلابيب الأخر ، ولهذا ينتفي القول ان لا مناسبة في المعنى بين معاني تلك الآية(٤٩) إذ إن هذا القول لا يتناسب مع بلاغة القرآن وفصاحته وإعجازه .

والذي نريد قوله : أن الآيات كلها مبنية على حكم شرعي هو الصلح بين الزوجين الذي فيه رخصة من الله ان يتنازل كل منهما عما يراه من حقوق ـ ولهذا نرى ان عبارة ((وأحضرت الأنفس الشح)) متعلقة بالصلح والمفاوضات الحاصلة فيه وإلا فالسياق لا يقتضيها
والذي يمكن الإشارة إليه أن المفسرين ذكروا أسبابا لنزول السورة (٥٠)وهي على اختلافها لا تبعد عما فسرنا وحملنا عليه النص القرآني المذكور .

قال تعالى: ((وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)) (البقرة:٢٣ ـ ٢٤)
ظاهر النص القرآني أن قوله تعالى ((ولن تفعلوا)) جملة اعتراضية بين الشرط ((فإن لم تفعلوا))وجوابه ((فاتقوا النار)) والى هذا ذهب كثير ممن تحدثوا عن الآية (٥١) وهنا يجب النظر إلىأمور عدة ممهدة لما نريد إبداءه من رأي ومنها :

١ ـ أن معنى قوله تعالى : ((فاتقوا النار)): أي اتركوا العناد فهو كناية عن العناد أو معناه صدقوا بالرسول (ص) وبنبوته واسلموا أو((فاحذروا أن تصلوا النار بتكذيبكم))(٥٢) وغيره مما هو ملائم لهذا المعنى .

٢ ـ أن جملة (إن لم تفعلوا) تحتمل الشك الذي فرضته الأداة (إن) على السياق أي إن الجملة واقعة في نطاق أداة الشرط المعبرة عن الشك (إن) أي إنكم ربما تفعلون أو لا تفعلون فإذا قلت لطفلك : إن لم تصرف النقود فأعدها ، يعني انه ربما يصرف النقود فلا يعيدها ، قال الزركشي ((جيء بـ " إن " التي للشك وهو واجب ، دون " إذا " التي للوجوب))(٥٣). وقال النسفي : (٥٣٧هـ) ((إن لفظ الشرط للتردد فقطع التردد بقوله ولن تفعلوا فإن لم تفعلوا فاتقوا النار))(٥٤).

٣ـ أن (لم) تغير زمن المضارع إلى الماضي فتحتمل الآية دلالة (إن لم تفعلوا) في الزمن الماضي أو فيما مضى .

٤ـ أن حصول جواب الشرط متعلق بالشرط تقول : إذا جاء زيد جاء علي فمجيء علي متحقق عند مجيء زيد .

وعلى وفق هذه المعطيات فإن جملة (إن لم تفعلوا) لا تصلح شرطا لقوله تعالى(فاتقوا النار) لأن المعنى سيكون عدم معارضتكم للقرآن ـ مع الشك والتردد الذي فرضته (إن) ـ فيما مضى من زمن توجب عليكم الدخول في الإسلام وترك العناد وعدم تكذيب الرسول (ص)

وعلى وفق هذا فإن المشركين غير ملزمين باتقاء النار (الدخول في الإسلام وترك العناد) لأنهم قد يعارضون القرآن فيما سيأتي من الزمن ، وعلى وفقه أيضا يكون الخطاب مخصصا لجيل من المشركين دون الأجيال الأخرى ، فلو وجد مشركون في زمن ما فإنهم سيقولون إننا غير مشمولين بهذا التحدي وعندها لا يلزم علينا اتقاء النار (الدخول في الإسلام او ترك العناد او غيره) لأن الشرط لا دليل فيه على تحدي الأمم في الأزمان المختلفة و((جدير بالذكر أن تحدي القرآن لا ينحصر بزمان أو مكان ، بل إن هذا التحدي قائم حتى يومنا هذا .)) (٥٥) ((لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادي الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه)) (٥٦) .

وعلى وفق هذا فإن جملة (لن تفعلوا) مطلوبة لذاتها في الشرط وهي متممة لجملة الشرط بل هي جزء لا يتجزأ من جملة الشرط فهي تزيل الشك الذي وقعت جملة الشرط في نطاقه بسبب الأداة (إن) في صدر الجملة بل تؤكد عدم المعارضة لـ ((أن في (لن) توكيدا وتشديدا)) (٥٧)ولـ ((أن لفظ الشرط للتردد فقطع التردد بقوله ((ولن تفعلوا)) فإن لم تفعلوا فاتقوا النار))(٥٨) وتزيل تحديد زمن الشرط بالماضي وتضيف له زمن المستقبل غير المقيد (المستقبل المؤبد) الذي فرضته الأداة (لن) وتجعل الشرط في الآية منسجما دلاليا مع جواب الشرط فهي تجعل الشرط في الآية غير متحقق فيجب تحقق جواب الشرط، أي: أنها تجعل عدم المعارضة مستحيلة فيتعين اتقاء النار (الدخول في الإسلام او ترك العناد أو غيره) وتجعل من الآية صالحة لكل العصور وتجعل الخطاب فيها لمطلق المشركين من كل الأجيال والعصور .

فضلا عما أضافته من ((دلالة على صحة نبوته لأنه يتضمن الأخبار عن حالهم في المستقبل بأنهم لا يفعلون ولا يجوز لعاقل أن يقدم على جماعة من العقلاء يريد تهجينهم فيقول : أنتم لاتفعلون، إلا وهو واثق بذلك ويعلم ان ذلك متعذر عندهم وينبغي أن يكون الخطاب خاصا لمن علم الله انه لا يؤمن ولا يدخل فيه من آمن فيما بعد وإلا كان كذبا))(٥٩)

فضلا عما أضافته من تعجيز لأن قوله تعالى (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) مبالغة في التعجيز والإفحام ومن غير (لن تفعلوا) لا تتحقق تلك المبالغة المطلوبة التي يستلزمها جواب الشرط (فاتقوا النار) المتضمن مبالغة في الوعيد (٦٠) فضلا عن الـ ((إثارة لهممهم ليكون عجزهم بعد ذلك أبلغ وأبدع))(٦١) .

وبعد هذا فهل الجملة اعتراضية ؟. ولعل سؤالا يطرح إذا كان الشك في (إن لم تفعلوا) غير مقصود فلماذا جاء به الله تعالى ؟

ولعل القصد هو أن تكون الأداة لن وما بعدها (لن تفعلوا) مطلوبة لذاتها لتضيف للنص ما ذكرناه من معان أي أن يكون النظم مترابطا فتكون (لن تفعلوا) في موقع تركيبي يستلزم وجودها لأداء المعان المذكورة،وقد قيل :((وإنما أتى بـ (إن) الذي للشك دون (إذا) الذي للوجوب مع أن ظاهر الحال يقتضي ذلك ، تهكما بهم تهكم الواثق بغلبته على من يعاديه ، حيث يقول له : إن غلبتك لم ابق عليك ، أو خطابا معهم على حسب ظنهم ، فإن العجز قبل لم يكن محققا عندهم ، أو حفظا لمشاكلة صدر الآية السابقة .)) (٦٢) أو ((سوقا للكلام على حسب حسبانهم أن معارضته فيها للتهكم ، كما يقوله الواثق بغلبته على من يعاديه : " إن غلبتك " ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به))(٦٣) . لكن السياق ليس سياق تهكم ، لكننا لو جعلنا جملة الشرط ((فإن لم تفعلوا لوحدها من غير جملة (ولن تفعلوا) فان جملة جواب الشرط ((فاتقوا النار)) غير متحقق أي :إنهم غير ملزمين باتقاء النار (الدخول في الإسلام أو ترك العناد أو غيره) لأنهم قد يعارضونه في قابل أيامهم أو في زمن ما غير زمانهم

ذهب كثيرون إلى أن قوله تعالى:((أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون))(هود: ٣٥) جملة اعتراضية (٦٤) بين قوله تعالى ((قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ، قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين ، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون))(هود:٣٢ ـ ٣٤) وقوله تعالى ((وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون)) (هود: ٣٦) ذاهبين إلى أن الآية ناظرة إلى نبي الإسلام وهو المروي عن مقاتل (٦٥) ورجح بعضهم هذا الرأي لأسباب :

((أولا : إن شبيه هذا التعبير وارد في سورة الأحقاف الآية (٨) في نبي الإسلام

ثانيا : جميع ما جاء في نوح (عليه السلام) في هذه الآيات كان بصيغة الغائب ، ولكن الآية ـ محل البحث ـ جاءت بصيغة المخاطب ، ومسألة الالتفات ـ أي الانتقال

من ضمير الغيبة إلى المخاطب ـ خلاف الظاهر ، وإذا أردنا أن تكون الآية في نوح (عليه السلام) فإن جملة " يقولون " بصيغة المضارع ، وجملة " قل " بصيغة الأمر ، يحتاجان كليهما إلى التقدير !

ثالثا : هناك حديث في تفسير البرهان في ذيل هذه الآية عن الإمامين الصادقين الباقر والصادق (عليهما السلام) يبين أن الآية المتقدمة نزلت في كفار مكة . من مجموع هذه الدلائل نرى أن الآية تتعلق بنبي الإسلام ، والتهم التي وجهت إليه كان من قبل كفار مكة ، وجوابه عليهم))(٦٦)

وهؤلاء ذهبوا مذهبين في تفسيرها أولهما:معنى الآية: أم يقولون إن محمدا (ص) افترى القرآن

وثانيهما : على معنى: أم يقولون إن محمدا (ص) افترى ذلك الخبر عن نوح ، (٦٧)

ونريد أن نضيف :

١ ـ روي عن السجاد (ع) في قوله تعالى : ((ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون))(هود: ٣٤) السابق للآية موضوع النقاش انه في العباس بن عبد المطلب وعلى هذا تكون هذه الآية اعتراضية أيضا ولهذه الرواية سندان هما :

أ ـ سند القمي وهو : حدثني أبي عن حماد بن عيسى (ت ٢٠٨) عن إبراهيم بن عمر اليماني (ت ق٢/ق٣) عن أبي الطفيل (ت ١٠٠ هـ) عن أبي جعفر عليه السلام قال جاء رجل إلى أبى علي بن الحسين عليهما السلام (٦٨)

ب ـ سند المفيد : وهو : جعفر بن الحسين عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن علي بن إسماعيل ، عن حماد بن عيسى ، عن إبراهيم بن عمر اليماني ، عن الفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : أتى رجل أبي عليه السلام (٦٩)

وفي السندين إبراهيم بن عمر الصنعاني وقد ضعفه بعضهم (٧٠) فضلا عن أن في الرواية رجل مجهول وعليه تدور الرواية ، ثم ان الصنعاني غير معروف الوفاة والولادة وروى عن الامام الكاظم (ع)(١٨٣هـ) والامام الصادق (ع)(١٤٨هـ) وكان من رجالهما (٧١)وهذا يعني انه عاش في القرن الثاني ورجح باحث انه عاش قي القرنين الثاني والثالث (٧٢) فكيف يروي عن أبي الطفيل (١٠٠هـ) مما يعني أن رواية القمي غير صحيحة ، وان هذا المروي معارض بروايات أخرى عن الرضا (ع) تذكر ان الآية في نوح (ع) (٧٣) ولا شك أن لا تعارض في التفسير في مدرسة أهل البيت (ع) فهم يأخذون العلم سالف عن سابق حتى رسول الله (ص) ، فضلا عن أن كبار علماء الشيعة وشيوخ الطائفة الشيعية لم يفسروا الآية بما روي عن السجاد (ع) بالرأي المذكور أولا عنه ، وفسروها بأنها في قوم نوح منهم الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) (٧٤) والطوسي (٤٦٠ هـ)(٧٥) الطبرسي (٥٨٤هـ). (٧٦) وغيرهم كثير ، وعلى هذا فإننا لا نميل الى كون قوله تعالى ((ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم)) جملة اعتراضية مما يعني أن هذه الآية لا تصلح دليلا على أن الآية موضوع البحث اعتراضية .

٢ ـ إن كل النصوص القرآنية التي تحدثت عن الافتراء تختص بالقرآن أي إنها تدفع الافتراء عن القرآن ينظر : ((يونس: ٣٧ ، يونس: ٣٨ ، هود: ١٣ ، الأنبياء: ٥ ، الفرقان: ٤ ، السجدة: ٣ ، الأحقاف: ٨)) وليس في الأحقاف وحدها، وهذا يرجح أن الحديث في الآية محل البحث عن الرسول محمد (ص) على معنى : أم يقولون إن محمدا (ص) افترى القرآن . لكن هل من المعقول أن يتحدث الله سبحانه وتعالى عن اتهام المشركين للرسول محمد (ص) بالافتراء ولا يتحدث عن اتهام المشركين من الأمم السابقة لأنبيائهم مع تشابه أحوالهم وأفعالهم وأقوالهم

٣ ـ جاء في قصة يوسف (ع) نفي أن تكون قصص الأنبياء والأمم الغابرة مفتراة وهذا يرجح أن بعض أفراد قريش تحدثوا عن أن ما يذكره الرسول محمد (ص) من قصص هي مفتراة وهذا يرجح أن الحديث في الآية محل البحث عن الرسول محمد (ص) على معنى أم يقولون إن محمدا (ص) افترى ذلك الخبر عن نوح .

وذهب بعضهم إلى أن الآية موضوع البحث واقعة موقع الاعتراض لكنه جعلها ناظرة إلى نبي الإسلام (ع)، قال السيد الطباطبائي (١٤١٢هـ): ((والآية واقعة موقع الاعتراض ، والنكتة فيه أن دعوة نوح واحتجاجاته على وثنية قومه وخاصة ما أورده الله تعالى في هذه السورة من احتجاجه أشبه شيء بدعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، واحتجاجه على وثنية أمته ... ولهذه المشابهة والمناسبة ناسب أن يعطف بعد ذكر حجج نوح عليه السلام في إنذاره قومه بأمر من الله سبحانه على ما اتهموا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورموه بالافتراء على الله ، وهو لا ينذرهم ولا يلقى إليهم من الحجج إلا كما أنذر به نوح عليه السلام وألقاه من الحجج إلى قومه))(٧٧) .

وذهب بعضهم إلى أن الآية في نوح وقومه واليه ذهب ابن عباس (٧٨) .

ويظهر أن الذي سبب هذين الاحتمالين تشابه حالي الرسول محمد (ص) مع نوح (ع) لتشابه ما وقع به الرسولان الكريمان فكل منهما كذبه قومه بعد ان دعاهم وآذوه فالآية تصلح مع نوح (ع) ومع محمد (ع) و مما أوقع المفسرين في هذين الاحتمالين أن الرسائل السماوية واحدة فدين نوح (ع) ودين محمد (ص) واحد بدليل نصوص قرآنية يظهر فيها أن نوحا (ع) قال لقومه كلاما يشبه تماما ما قاله الرسول محمد (ص) لقومه(٧٩) ، ولهذا فما جاء في الآية من صميم الرسالتين اللتين هما في الحقيقة رسالة واحدة فالكلام يصلح للأمتين والنبيين ويشعر المشرك عندما يسمع هذه الآيات انه المقصود بالخطاب فيكون تأثير النص اقوى وابلغ

ويظل السؤال مطروحا أن الآية صريحة في الخطاب لمحمد (ص) بدلالة الفعل (يقولون ، قل) وهو قرينة قاطعة على أن الخطاب لمحمد (ص) فما هو القول ؟

نقول إن القرآن مليء بالالتفات من الغيبة إلى الحضور أو الخطاب وغيره(٨٠) وان القرآن التفت في هذا النص من الغائب الى المخاطب حتى يشعر المشرك انه مقصود بالخطاب وفي الوقت ذاته يكون المقصود

بالخطاب قوم نوح ومما حسن هذا الالتفات تشابه الحالين بين القومين والنبيين عليهما السلام .

و يتبين مما عرضناه أن المرجحات متعادلة فإذا كان السياق محددا دلاليا وحاكما على النص فان السياق يقتضي أن تكون في نوح (ع) وقومه ولا اعتراض .

وطالما تمسك الذين ما إن وجدوا جملة في النص القرآني لم يستطيعوا أن يربطوا معناها بما قبلها بالقول : ((أن الجملة الاعتراضية ليست كلاما لا علاقة له بأصل القول ، بل غالبا ما تأتي الجمل الاعتراضية لتؤكد بمحتواها مفاد الكلام وتؤيده ... وبالطبع فإن الجملة الاعتراضية لا يمكن أن تكون أجنبية عن الكلام بتمام المعنى ، وإلا فتكون على خلاف البلاغة والفصاحة))(٨١) ، وقالوا : ((ومن حق الاعتراض أن يؤكد ما اعترض بينه)) (٨٢) ولطالما قالوا :إن ((الجملة الاعتراضية ما يتوسط بين أجزاء الكلام متعلقا به معنى مستأنفا لفظا على طريق الالتفات)) (٨٣) غير أنهم عجزوا عن أن يطبقوا ما قالوه على قوله تعالى : :((أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون)) (هود: ٣٥) فقالوا عنها :((وإنما ينقطع ارتباط الكلام أحيانا لتخف على المخاطب رتابة الإيقاع وليبعث الجدة واللطافة في روح الكلام))(٨٤) وهذا يعني أن الآية موضوع الحديث لا ترتبط دلاليا بالنص الذي هي فيه ، وهذا يتنافى مع بلاغة القرآن ولا ينطبق عليه شرط الجملة الاعتراضية المذكور انفا الذي طالما تمسكوا به ، وهذا يبين صحة ما ذهبنا إليه من كون الآية ليست اعتراضية .

وجعل كثيرون قوله تعالى ((لا يعلمهم إلا الله)) من قوله تعالى :((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب))(إبراهيم: ٩) خبرا عن (والذين من بعدهم)(٨٥)على عدهما جملة اعتراضية متكونة من مبتدأ وخبر(٨٦) أو أن((والذين من بعدهم)) معطوفة على قوم نوح و ((لا يعلمهم إلا الله)) جملة اعتراضية (٨٧)

والرأي الأول ظاهر الفساد قال الطباطبائي(١٤١٢ هـ)((وأما احتمال أن يكون خبرا لقوله (والذين من بعدهم) كما ذكره بعضهم فسخافته ظاهرة ، وأسخف منه تجويز بعضهم أن يكون حالا من ضمير (من بعدهم) وكون قوله (جاءتهم رسلهم) خبرا لقوله (والذين من بعدهم) .)) (٨٨) لأن الذين من بعد قوم نوح وعاد وثمود قد اخبر الله عنهم في القرآن أخباراً كثيرة ثم إن قوله تعالى ((الذين من بعدهم)) قول شامل لكل قوم بعد نوح وعاد وثمود فهل يعقل أن لا يعلم قوم محمد عن آبائهم وأجدادهم او هل يعقل ان لا تعلم الأقوام المجاورة عن آبائها وتاريخها وأنسابها وأحوال أجدادهم وهم أقوام ذوو حضارة وتاريخ كالروم الفرس والمصريون القدماء (الفراعنة)

أما الرأي الثاني الذي يجعل جملة ((والذين من بعدهم)) معطوفة على قوم نوح وجملة ((لا يعلمهم إلا الله)) اعتراض فهو فاسد أيضا لأن الاعتراض لابد أن يتعلق دلاليا بما قبله أو بعده ويأتي لغرض وجملة ((لا يعلمهم إلا الله) عندئذ غير متعلقة بما قبلها أو بعدها وكأنها مقطوعة عن النص ودخيلة عليه ولغوا فيه وهذا لا يجوز على النص القرآني ويكون المعنى على وفق رأيهم : (الم يأتكم نبأ أقوام (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) - لا يعلمهم إلا الله - جاءتهم رسلهم بالبينات) . ومنه يظهر أن لافائدة دلالية من وجود جملة (لا يعلمهم إلا الله) .

ولو فرضنا صحة ما ذهب إليه الكثيرون من أن معنى الآية : إن حالهم أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم او عمرهم او صفاتهم لا يعلمها إلا الله (٨٩) فسيكون المعنى (الم يأتكم نبأ أقوام (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) التي لا يعرف أحوالهاأو عددها أو... إلا الله . أليس هذا المعنى فاسدا بعد ان اخبر الله نبيه (ع) عن كثير من تلك الأحوال وطريقة الهلاك .. الخ مما اخبر الله به نبيه (ع) ثم الم يخبر الله نبيه ببعض أحوال تلك الأمم في الآية نفسها فقال تعالى : ((جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب))(إبراهيم: ٩) ألا يعد هذا تناقضا مع ذلك التفسير ، ثم ألم يبدأ الله كلامه عن قوم (نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم) بقوله : ((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم)) وهذا استفهام تقريري أي أن الله يحمل نبيه (ع) وقومه على الاعتراف بأمر قد استقر عندهم ، وهو نبأ تلك الأقوام فكيف يعود ويقول (لا يعلمهم الا الله) على معنى : إن حالهم أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم لا يعلمها إلا الله أ ليس هذا تناقضا (٩٠)، ألايعني هذا أن معنى (لا يعلمهم إلا الله) غير ما ذكره الكثيرون من المفسرين الا يعد قوله تعالى : ((ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم)) قرينة لفظية صريحة في ان نبا تلك الأقوام المذكورة في الآية قد أتي به إلى رسول الله (ص) ولهذا فان المعنى المناسب لقوله تعالى (لا يعلمهم الا الله) أي كثيرون (٩١) ويكون معنى النص (الم يأتك نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم كثيرون جاءتهم رسلهم وعندئذ لا يوجد اعتراض في النص

ويظل السؤال مطروحا ما الدليل على أن (لا يعلمهم إلا الله) بمعنى كثيرون ؟وللإجابة نقول : إن القرآن نسق لغته وأساليبه على لغة العرب وأساليبهم وان هذا الاسلوب مستعمل في لغة العرب بمعنى كثيرون فقد جرى على اقلام المؤلفين والكتاب بهذا المعنى .جاء في البداية والنهاية متحدثا عن معركة ((وأصيب من المسلمين سعد بن عبيد القارئ وفلان وفلان ، ورجال من المسلمين لا يعلمهم إلا الله))(٩٢) قال ابن الأثير (٦٣٠ هـ) ((قد وصل الأعور الصيني إلى حدود كاشغر في عدد كثير لا يعلمهم إلا الله فاستعد له صاحب كاشغر وهو الخان أحمد بن الحسن وجمع جنوده فخرج إليه))(٩٣) ، وجاء في البداية والنهاية : ((في المحرم ... اعترض القرمطي أبو طاهر الحسين بن أبي سعيد الجنابي لعنه الله ، ولعن أباه . للحجيج وهم راجعون من بيت الله الحرام ، قد أدوا فرض الله عليهم ، فقطع عليهم الطريق فقاتلوه دفعا عن أموالهم وأنفسهم وحريمهم ، فقتل منهم خلقا كثيرا لا يعلمهم إلا الله ،))(٩٤)

إن ما ذكرناه يعني أن كثيرا من النصوص القرآنية ما كان من المفترض أن تعد جملا اعتراضية ، وإنما جاء القول باعتراضيتها من فهم المتلقي (النحوي و المفسر) الخاص للنص القرآني وهو خاضع لمذهب المفسر أو النحوي أو البياني وتكوينه الثقافي وهذا لا يعني أننا ننكر القول بوجود الجملة الاعتراضية في النص القرآني فقوله تعالى ((والله اعلم بما وضعت) بقراءة من اسكن التاء وفتح العين من وضعت (٩٥) من قوله تعالى :

((فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وَضَعَتْ وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)) (آل عمران:

٣٦)جملة اعتراضية ،صادرة من الله تعالى لكنها بقراءة من ضم التاء وأسكن العين من (وضعت) ليست جملة اعتراضية وتكون محكية عن لسان من مريم (ع) (٩٦)

الخاتمة :

تبين من البحث أن التذييل والتكميل في النص القرآني لا يعد اعتراضا ، حتى وان ذهب إليه بعضهم ، متوسعا في الاعتراض ، وان التوسع في القول في الاعتراض في النص القرآني نابع من الثقافة الشخصية لدارس النص القرآني ، وان بعض المفسرين كانوا مقلدين لسابقيهم من غير تدقيق فكرروا ما قالوه ، دون دراسة وتمعن ، وان اقتطاع النص من سياقه في كثير من النصوص القرآنية دفع المفسر إلى القول باعتراضيته ، غير أن دراسته في سياقه ، وربط معناه بما بعده وما قبله دفعنا إلى استبعاد كونه اعتراضا .

الهوامش

---

(١) شرح نهج البلاغة : ١٨ / ٧١

(٢) ينظر : جوهر الكنز : ١٢٩، والإيضاح في علوم البلاغة :١٩٤/١ومغني اللبيب :٥٠٦/١ والبرهان في علوم القرآن:٥٦/٣ وهمع الهوامع :٣٢٧/٢ و إعراب الجمل وأشباه الجمل: ٦٧ والجملة العربية تأليفها وأقسامها :٢١٦ .

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة :١٩٧/١ والبرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ وخزانة الأدب :٤٤/٢ و٤٢٤/٣ و٤٤٥/٥

(٤) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ .

(٥) همع الهوامع :٣٢٧/٢ و٣٣١/٢.

(٦) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣ والإتقان في علوم القرآن :٢٠١/٢ وخزانة الأدب :٤٢٤/٣ وأطال الزركشي في ذكر دلالاتها ينظر : البرهان في علوم القرآن :٥٧/٣ ـ ٥٩ .

(٧) مغني اللبيب :٥٠٦/١ وهمع الهوامع :٣٢٧/٢ وإعراب الجمل وأشباه الجمل : ٦٧.

(٨) مغني اللبيب :٥٠٦/١.

(٩) البرهان في علوم القرآن :٥٦/٣.

(١٠) الإيضاح في علوم البلاغة :١٩٧/١

(١١) الكشاف :٣١٤/١ ، ١/ ٥٦٦ ، ٣/ ٢٦٤، و تفسير الآلوسي : ٦ / ١٦٤ ـ ١٦٥

(١٢) تفسير جوامع الجامع : ١ /١٥٣ ـ ١٥٤

(١٣) تفسير أبي السعود : ٣ / ٥٢

(١٤) ينظر : تفسير الآلوسي : ١٦٤/٦ ـ ١٦٥ ، ٩/٢٤ـ١٠ تفسير كنز الدقائق :١ / ٣٤٨

(١٥) تفسير ابي السعود : ٣ / ٥٢ تفسير الآلوسي : ٦ / ١٦٤ ـ ١٦٥

(١٦) تفسير الرازي:١٧٨/٢٤ وينظر : الكشاف:١٣٥/٣ـ ١٣٦ وتفسير البيضاوي :٢٥٨/٤ وتفسير أبي السعود :٢٧٢/٦

(١٧) تفسير الرازي :٥٨/١١ وينظر: تفسير النسفي:٢٥٠/١ ـ٢٥١ والكشاف:١/ ٥٦٦ وتفسير جوامع الجامع :٤٤٤/١ـ٤٤٥ وتفسير أبي السعود : ٢ /٢٣٦ وخزانة الأدب : ٩ / ٥٢٦

(١٨) الكشاف: ١ / ٥٠٩

(١٩) تفسير البحر المحيط : ١٧٠/٢

(٢٠) ينظر : الكشاف :٣٥٢/٣

(٢١) تفسير البحر المحيط : ٧ /٥١ ـ ٥٢

(٢٢) إعراب الجمل وأشباه الجمل : ٦٩ ـ ٧٠

(٢٣) ينظر : تفسير البحر المحيط : ٤٧٢/٥ تفسير أبي السعود : ٥ /١٠٩ تفسير الآلوسي : ١٤/ ١٢٨ـ ١٢٩

(٢٤) تفسير أبي السعود : ٥ / ١٠٩ تفسير الآلوسي : ١٤ / ١٢٨ ـ ١٢٩

(٢٥) ينظر : جامع البيان : ١٤ / ١٣٢ ـ ١٣٣

(٢٦) تفسير النسفي : ٣ / ٣١١ والكشاف : ٢٦٩/٣ وتفسير البحر المحيط : ٢٣٤/٧ وتفسير أبي السعود : ٧/ ١١٠ والتفسير الصافي : ٦ / ٥٧ ، ٤ / ١٩٧ ـ ١٩٨ التفسير الأصفى : ٢ /٩٩٨ تفسير الآلوسي : ٢٢ / ٦١

(٢٧) معاني القرآن : ٥ / ٣٦٣

(٢٨) تفسير الميزان : ١٦ / ٣٣٥

(٢٩) جامع البيان : ٢٢ /٢٩ ـ ٣٠

(٣٠) تفسير ابن زمنين : ٣ / ٣٤٣ و تفسير الثعلبي : ٧ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥ وتفسير السمعاني : ٤ / ١٧٣ ـ ١٧٤ وتفسير البغوي : ٣ / ٤٦٣ و تفسير الميزان : ١٦ /١١٦

(٣١) جامع البيان : ٢٠ / ١٧١ وتفسير ابن ابي حاتم : ٩ / ٣٠٤٥ وتفسير النسفي : ٣ / ٢٥٤ الكشاف : ٣ / ٢٠١ ـ ٢٠٢ تفسير ابن كثير : ٣ / ٤١٩ والبرهان في علوم القرآن : ٣ / ٦٣ و تفسير الآلوسي : ١٢ /٤٨ و ٢٠ / ١٤٥ وينظر: تفسير القمي : ١ / ٩ ،و تفسير مجمع البيان : ٨ / ١٦ ، زاد المسير: ١٢٦/٦

(٣٢) منها قوله تعالى: ((قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين)) (آل عمران: ٩٥)((ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا)) (النساء: ١٢٥) ((قل إنني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين)) (الأنعام: ١٦١) وغيرها .

(٣٣) تفسير مجمع البيان : ٢ / ١٧٨ و تفسير الميزان : ٢ /٣٧٩

(٣٤) بحار الأنوار : ٣٠ / ١٤٠ ـ ١٤١

(٣٥) ينظر : تفسير الثعلبي : ٧ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥ تفسير السمعاني : ٤ / ١٧٣ ـ ١٧٤ الكشاف: ٣ / ٢٠٢تفسير القرطبي : ١٣ / ٣٣٦ فتح القدير : ١٩٧/٤
(٣٦) في سورة الأنعام : ١١ ، النمل ٦٩ ، الروم ٤٢
(٣٧) تفسير البيضاوي : ٤ /٢٨٣ و تفسير أبي السعود : ٧ / ٤ وفتح القدير : ٤ / ١٦٠
(٣٨) تفسير أبي السعود : ٧ / ٤
(٣٩) ينظر : مشارق الأنوار على صحاح الآثار :٥٠/١ و التبيان في تفسير غريب القرآن :٨٤/١
(٤٠) المفردات في غريب القرآن :٣٠/١
(٤١) التبيان في تفسير غريب القرآن :٨٤/١
(٤٢) ينظر : جامع البيان :٤١/٢٠ و الكشاف ١٦٦/٣
(٤٣) تنوير المقباس : ٣٢٣

(٤٤) تفسير البحر المحيط : ٣ / ٣٨٠ وتفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢ وفتح القدير : ١ /٥٢١
(٤٥) تفسير البحر المحيط : ٣ / ٣٨٠
(٤٦) فتح القدير : ١ / ٥٢١
(٤٧) تفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢
(٤٨) ينظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز :٢ / ١٢٠ وتفسير السمعاني : ٥ / ٤٥٥
(٤٩) تفسير الآلوسي : ٥ / ١٦٢
(٥٠) تفسير مقاتل بن سليمان : ١ / ٢٦١ ، وجامع البيان : ٤٢٠/٥ ـ٤٢١ ، وتفسير ابن ابي حاتم :١٠٨٠/٤ـ ١٠٨١ وتفسير القمي :١٥٤/١ـ ١٥٥ ، والتبيان : ٣٤٧/٣، والكشاف: ٥٦٨/١، وفقه القرآن :١٩١/٢، وتفسير كنز الدقائق : ٢ / ٦٤١ ـ ٦٤٣
(٥١) تنوير المقباس : ٥، والتبيان :١٠٦/١ـ ١٠٧، وتفسير النسفي :٢٩/١، والكشاف: ٢٤٨/١ـ ٢٤٩ ، والحاشية على الكشاف : ٢٤٧، وتفسير مجمع البيان :١٢٨/١ ، وتفسير الرازي : ١٢١/٢ ، وتفسير ابن عربي : ٤٢/١، والتسهيل لعلوم التنزيل : ٤١/١ ـ ٤٢، وتفسير البحر المحيط :٢٤٩/١ ،والبرهان :٥٦/٤ ـ ٥٧ ، وتفسير كنز الدقائق :١٨٣/١ .
(٥٢) تفسير مجمع البيان : ١ / ١٢٨
(٥٣) البرهان : ٤ / ٥٦ ـ ٥٧ وينظر : تفسير كنز الدقائق: ١ / ١٨٣
(٥٤) تفسير النسفي : ١ / ٢٩
(٥٥) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ١ / ١٢٣
(٥٦) تفسير الرازي : ٢ / ١٢٠
(٥٧) الكشاف: ١ /٢٤٨ ـ ٢٤٩ وينظر تفسير أبي السعود : ١ / ٦٧
(٥٨) تفسير النسفي : ١ / ٢٩
(٥٩) التبيان : ١ / ١٠٦ ـ ١٠٧
(٦٠) ينظر : البرهان : ٢ / ١١٠ ـ ١١١
(٦١) تفسير البحر المحيط : ١ / ٢٤٨
(٦٢) تفسير كنز الدقائق : ١ / ١٨٣
(٦٣) البرهان : ٤ / ٥٦ ـ ٥٧
(٦٤) تفسير البحر المحيط :٢٢٠/٥،وتفسير ابن كثير :٤٦٠/٢، والتفسير الأصفى:٥٣٧/١ ،والتفسير الصافي:٤٤١/٢ـ٤٤٢ و تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان : ٣٨١ ، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ٦ / ٥٢٦ ـ ٥٢٨.
(٦٥) ينظر : تفسير الثعلبي : ٥ / ١٦٦ و تفسير القرطبي : ٩ / ٢٩
(٦٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٦٧) جامع البيان : ١٢ / ٤٣ التبيان : ٥ / ٤٨٠. تفسير مجمع البيان : ٥ / ٢٦٩ تفسير القرطبي : ٩ /٢٩
(٦٨) تفسير القمي : ٢/ ٢٣
(٦٩) الاختصاص : ٧١ـ٧٢
(٧٠) موسوعة مؤلفي الإمامية : ١ / ٣٣٢
(٧١) الذريعة : ٢ / ١٣٧
(٧٢) موسوعة مؤلفي الإمامية : ١ / ٣٣٢

(٧٣) المحاسن ٢٤٤/١،وقرب الإسناد : ٣٥٩ ، وتفسير العياشي :١٤٣/٢، وبحار الأنوار : ٥ / ٥ ، ٥/ ٢٠٧ و ٥ / ١٢٢ ومستدرك سفينة البحار : ٨ / ٤٢٨ ـ ٤٢٩ ومسند الإمام الرضا (ع) : ١ / ٣٤٢
(٧٤) الأمالي : ١٥٦/٤
(٧٥) التبيان :٤٧٨/٥
(٧٦) مجمع البيان : ٥/ ٢٦٨
(٧٧) تفسير الميزان : ١٠ /٢١٨ ـ ٢١٩
(٧٨) ينظر : تفسير الثعلبي : ٥ / ١٦٦ و تفسير القرطبي : ٩ / ٢٩
(٧٩) يشبه ما جاء في الأنعام الآية ٤٨ـ ٥٣ ، ينظر : تفسير الميزان : ١٠ / ٢١٨ ـ ٢١٩
(٨٠) ينظر الثبت التفصيلي بموضع الالتفات في القرآن الكريم ، في كتاب أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : ١٧١ـ٢٢٨
(٨١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٨٢) الكشاف : ١ / ٥٠٩ ،وفتح القدير :٤٣٣/١ ـ ٤٣٤ وينظر : الكشاف: ٢٠١/٣ وتفسير الآلوسي :٢٤/ ٩ـ ١٠
(٨٣) تفسير الآلوسي : ٢٤ / ٩
(٨٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٥٢٧/٦
(٨٥) جامع البيان :٢٤٤/١٣ ـ ٢٤٥ ،وتفسير الثعلبي :٣٠٧/٥ ، وتفسير الواحدي :٥٧٩/١، وتفسير السمعاني :١٠٦/٣وتفسير البغوي :٢٧/٣ ،وتفسير القرطبي:٣٤٤/٩ـ٣٤٥ ، وتفسير الرازي :٨٨/١٩ـ ٨٩ ، وتفسير الجلالين :٣٣٠ وتيسير الكريم الرحمن في كلام المنان :٤٢٢ ، وأضواء البيان :٨٠/٣
(٨٦) تفسير النسفي :٢٢٤/٢ـ ٢٢٥ ،والكشاف:٣٦٨/٢ ، وتفسير جوامع الجامع :٢٧٥/٢ ،وتفسير مجمع البيان :٦١/٦ وتفسير البيضاوي : ٣/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠ ، وتفسير أبي السعود : ٥ / ٣٦ ، وفتح القدير : ٣ /٩٦ ـ ٩٧ ، وتفسير الآلوسي : ١٣ / ١٩٢ ، و بحار الأنوار : ١١ / ١٤ ـ ١٥
(٨٧) تفسير النسفي : ٢٢٤/٢ـ ٢٢٥ والكشاف:٣٦٨/٢ وتفسير جوامع الجامع : ٢٧٥/٢ وتفسير مجمع البيان : ٦١/٦ وتفسير البيضاوي :٣٣٩/٣ ـ٣٤٠ وتفسير أبي

السعود:٣٦/٥ وفتح القدير :٩٦/٣- ٩٧،وتفسير الآلوسي:١٩٢/١٣ وبحار الأنوار : ١١ / ١٤ ـ ١٥
(٨٨) تفسير الميزان : ١٢ / ٢٤.
(٨٩) التبيان :٢٧٨/٦ ، وتفسير النسفي :٢٢٤/٢- ٢٢٥ ، والكشاف: ٢ / ٣٦٨ ، وتفسير مجمع البيان : ٦ / ٦١ تفسيرجوامع الجامع :٢٧٥/٢، وتفسير البيضاوي:٣٣٩/٣ ـ٣٤٠،وتفسير أبي السعود : ٣٦/٥ ،وبحار الأنوار :١٤/١١ـ ١٥ وينظر : جامع البيان : ٢٤٤/١٣ـ ٢٤٥، وتفسير ابن زمنين : ٣٦٣/٢ ، وتفسير الواحدي :١/ ٧٩ ، وتفسير الرازي :١٩/ ٨٨ - ٨٩ ، وتفسير القرطبي :٩ /٣٤٤ ـ ٣٤٥ ،وتفسير الجلالين :٣٣٠ ،والتفسير الصافي:٣ /٨١ ، وفتح القدير : ٣ / ٩٦ ـ ٩٧

(٩٠) من الغريب ان يذهب المفسرون الى ان معنى لا يعلمهم الا الله : ان حقيقة حالهم وعدم الإحاطة بتفاصيل تاريخ حياتهم لا يعلمها الا الله ولنا ان نقول هل ان حال تلك الأقوام أو عددهم أو كثرتهم أو هلاكهم أو أمورهم او تاريخ حياتهم مهمة في الرسالة المحمدية حتى يدونها الله بآية من آيات كتابه .
(٩١) قال الغرناطي الكلبي (((لا يعلمهم إلا الله) * عبارة عن كثرتهم كقوله وقرونا بين ذلك كثيرا)) التسهيل لعلوم التنزيل: ٢ / ١٣٨ وقال ابن عطية الأندلسي ((وقوله * (لا يعلمهم إلا الله) * من نحو قوله * (وقرونا بين ذلك كثيرا)) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : ٣ / ٣٢٦ .
(٩٢) البداية والنهاية : ٧ /٥٤ وللاستزادة ينظر : السيرة النبوية : ١/ ٣ والفتوحات المكية :٣ /٢٢٩ والبداية والنهاية : : ١١ / ١٨٩ ، ٧ / ٣٠١ ، ١٠ / ٣٥٨ ، ١١ / ١٨٩ ، ١١ / ٣٠٤ ،٨٩/١٣ والسلوك لمعرفة دول الملوك:٤٥٦/١ والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة :٢٩٩/١٤ وشذرات الذهب في أخبار من ذهب :٢٨٨/٥ ، و المزهر في علوم اللغة والأدب :٣٠/١
(٩٣) الكامل في التاريخ : ١١ / ٨٣ وينظر : نفسه ٥٤٨/١١ .
(٩٤) البداية والنهاية : ١١ / ١٧٠
(٩٥) والسبعة في القراءات : ٢٠٤ والحجة في القراءات السبع : ١٠٨ والتيسير في القراءات السبع :٨٧
(٩٦) وينظر : الحجة في القراءات السبع : ١٠٨ والكشاف : ٤٢٦/١ .

<u>قائمة المصادر والمراجع :</u>

١ ـ الإتقان في علوم القرآن : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) . تحقيق : سعيد مندوب ، ط : ١ ، دار الفكـر ، لبنـان ،١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م .
http://thiqaruni.org/arabic/15.pdf

٢ـ الاختصاص : أبو عبد الله محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ). صححه وعلق عليه : علي أكبر الغفاري ، رتب فهارسه : السيد محمود الزرندي المحرمي ،دار المفيد للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان،١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٣ ـ أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : الدكتور حسن طبل طبع دار الفكر العربي القاهرة ١٤١٨هـ = ١٩٨٨ م
٤ ـ إعراب الجمل وأشباه الجمل :د. فخر الدين قباوة ، ط٥ ، دار القلم العربي للطباعة والنشر والتوزيع حلب سورية ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م
٥ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،: محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي.(ت١٣٩٣هـ) تحقيق: مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر ،بيروت. لبنان ،١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٦ ـ الأمالي : محمد بن محمد بن زيد بن علي (ت ٤٣٦ هـ) السيد المرتضى .تصحيح وتعليق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي.ط١، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ،د،م،١٣٢٥هـ ـ١٩٠٧م
٧ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل :: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي .د.ت ، د.م

٨ ـ الإيضاح في علوم البلاغة : محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ) ، تحقيق : الشيخ بهيج غزاوي ، ط : ٤ ،دار إحياء العلوم ، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨ م .
٩ ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: محمد باقر المجلسي (ت١١١١هـ).تحقيق : عبد الزهراء العلوي ، نشر دار الرضا (ع) . بيروت ـ لبنان ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .
١٠ ـ البداية والنهاية : أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت ٧٧٤هـ) .تحقيق: علي شيري ،ط: ١، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .
١١ ـ البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤ هـ) . تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم .ط١، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه . ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧ م
١٢ ـ التبيان في تفسير غريب القرآن : تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥ هـ) تحقيق: فتحي أنور الدابلوي . ط١ ، دار الصحابة للتراث بطنطا ، مصر ، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
١٣ ـ التبيان في تفسير القرآن : أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق : أحمد حبيب قصير العاملي . ط١ ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ، إيران ، ١٤٠٩ هـ .
١٤ ـ التسهيل لعلوم التنزيل : أبو عبد الله محمد القاسم ابن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (ت ٧٤١ هـ) ط٤ ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، ، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م
١٥ ـ التفسير الآصفى:محمد محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ).تحقيق : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية .ط١ ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ،ايران ، ١٤١٨ ـ ١٣٧٦ ش
http://thiqaruni.org/arabic/28.pdf

١٦ ـ تفسير الآلوسي المسمى روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ)، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، د، ت
١٧ ـ تفسير ابن ابي حاتم : عبد الرحمن بن محمد بن ادريس ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ) تحقيق : أسعد محمد الطيب . نشر المكتبة العصرية ، صيدا ، لبنان ، د، ت
١٨ ـ تفسير ابن زمنين : أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت٣٩٩ هـ) . تحقيق : أبي عبد الله حسين بن عكاشة ،محمد بن مصطفى الكنز.ط١، مطبعة الفاروق الحديثة ، مصر،١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م
١٩ ـ تفسير ابن عربي : أبو بكر محيي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ) .تحقيق: عبد الوارث محمد علي ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م .
٢٠ ـ تفسير ابن كثير (تفسير القرآن الكريم): أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ). تقديم :يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي ، دار المعرفة،بيروت ـ لبنان، ١٤١٢هـ ـ١٩٩٢م .
http://thiqaruni.org/arabic/68.pdf

٢١ ـ تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم : أبو السعود محمد بن محمد أبي السعود العمادي (ت ٩٥١ هـ) . طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
٢٢ ـ تفسير البحر المحيط : محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). تحقيق :الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معوض، د.زكريا عبد المجيد النوقي ، د.أحمدالنجولي الجمل ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١م
٢٣ ـ تفسير البغوي : الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (ت ٥١٦ هـ) .تحقيق : خالد عبد الرحمن العك مطبعة بيروت ـ دار المعرفة ، بيروت ، د، ت .
٢٤ ـ تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل : ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت٦٨٢ هـ)،طبع دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د.ت
٢٥ ـ تفسير الثعلبي : أبو إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) . تحقيق : الإمام أبي محمد بن عاشور ، ط : ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢ م .
٢٦ ـ تفسير الجلالين : جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ) و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)مذيلا بكتاب لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي . قدم له وراجعه : مروان سوار ، دار المعرفة ، بيروت . لبنان .
٢٧ ـ تفسير جوامع الجامع : أبو العلي الفضل بن الحسن الطبرسي(ت٥٤٨هـ).تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي .ط١ ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المشرفة ، ١٤١٨هـ
٢٨ ـ تفسير السمعاني : أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) تحقيق : ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم . ط١ ، مطبعة السعودية ـ دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧م .
٢٩ ـ التفسير الصافي : محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) . مطبعة مؤسسة الهادي ، قم المقدسة ، ١٤١٦ ـ ١٣٧٤ ش
٣٠ ـ تفسير العياشي : محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠ هـ) تحقيق : الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، نشر المكتبة العلمية الإسلامية ، طهران ، ايران ، د، ت .
٣١ ـ تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن : أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت ٣١٠ هـ) تحقيق : صدقي جميل العطار . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥ ـ ١٩٩٥ م .
٣٢ ـ تفسير القرطبي :أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ). تحقيق: احمد عبد العليم البردوني . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥هـ ـ١٩٨٥م.
٣٣ ـ تفسير القمي : أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩ هـ) .صححه وعلق عليه : السيدطيب
http://thiqaruni.org/arabic/70.pdf

الموسوي الجزائري، ط : ٣،دار الكتاب للطباعة والنشر،قم ،إيران ، ١٤٠٤ هـ .
٣٤ ـ التفسير الكبير:فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٤هـ).ط:١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٣٥ ـ تفسير كنز الدقائق : الميرزا محمد المشهدي (ت ١١٢٥ هـ) . تحقيق :الحاج آقا مجتبى العراقي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ١٤٠٧ هـ
٣٦ ـ تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن :أبو العلي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ).تحقيق :لجنة من العلماء والمحققين ، قدم له: السيد محسن الأمين ، ط:١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان،١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٧ ـ تفسير مقاتل بن سليمان : مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) تحقيق : أحمد فريد ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ،: ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣م
٣٨ ـ تفسير الميزان : السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢ هـ) . منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية . قم المقدسة ، د، ت .
٣٩ ـ تفسير النسفي : أبو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي (ت ٥٣٧هـ) د، م . د، ت
٤٠ ـ تفسير الواحدي المسمى الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨ هـ) . تحقيق: صفوان عدنان داوودي . ط١ ، دار القلم ، الدار الشامية ـ دمشق ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥هـ

٤١ ـ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس المؤلف : محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ) . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د، ت
٤٢ ـ التيسير في القراءات السبع :أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ). تحقيق: اوتوتريزل . ط٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان . ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م .
٤٣ ـ تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان : عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦ هـ) تحقيق : ابن عثيمين . طبع مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م
٤٤ ـ الجملة العربية تأليفها وأقسامها :د. فاضل صالح السامرائي . منشورات المجمع العلمي، بغداد،١٩٨٨م
٤٥ ـ جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة) : نجم الدين احمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبي (ت ٧٣٧هـ) . تحقيق : د. محمد زغلول سلام، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر ، (د.ت) .
٤٦ ـ الحاشية على الكشاف : أبو الحسن علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ت ٥٣١هـ) .شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، بمصر ، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م
٤٧ ـ الحجة في القراءات السبع : الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبد الله (ت ٣٧٠ هـ) . ط٤ ، تحقيق :

د. عبد العال سالم مكرم نشر دار الشروق ، بيروت ،١٤٠١هـ .
٤٨ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب . عبد القادر عمر البغدادي(ت١٠٩٣هـ) . تحقيق : محمد نبيل طريفي ، أميل يعقوب ، ط : ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،١٩٩٨ م .
٤٩ ـ الذريعة : آقا بزرگ الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ) . ط٣ ، نشر دار الأضواء ، بيروت ، لبنان ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م
٥٠ ـ زاد المسير: عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ).تحقيق : محمد بن عبد الرحمن ا عبد الله . ط١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م
٥١ ـ السبعة في القراءات :أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد (ت٢٤٥هـ) . تحقيق: شوقي ضيف ، ط٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٤٠٠هـ.
٥٢ ـ السلوك لمعرفة دول الملوك : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) . تحقيق: محمد عبد القادر عطا . ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان،١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٥٣ ـ السيرة النبوية : أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨ هـ) . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . مطبعة المدني ، القاهرة ، مصر ، ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣ م
٥٤ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب : عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي(ت ١٠٨٩ هـ) . تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط . ط١ ، نشر دار ابن كثير ، دمشق ، ١٤٠٦هـ.
٥٥ ـ شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد المدائني (ت٦٥٦هـ) . تحقيق :محمد أبي الفضل إبراهيم، ط:١ ،دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وإخوانه،١٣٧٨هـ ـ١٩٥٩م.
٥٦ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير : محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر ، بيروت ، لبنان . د، ت
٥٧ ـ الفتوحات المكية : أبو بكر محيي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ). دار صادر ، بيروت ، لبنان ، د.ت
٥٨ ـ فقه القرآن : سعيد بن هبة الله بن الحسن القطب الراوندي (ت ٥٧٣ هـ) : تحقيق : السيد أحمد الحسيني . ط٢ ، نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي ، النجف ، ١٤٠٥ هـ .
٥٩ ـ قرب الإسناد : عبد الله بن جعفر الحميري القمي (ت ٣٠٠ هـ) . تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث . ط١ ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ١٤١٣ هـ
٦٠ ـ الكامل في التاريخ : عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير(ت ٦٣٠ هـ) . دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م .

٦١ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويلات :أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م
٦٢ ـ المحاسن : أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ) تحقيق : السيد جلال الدين الحسيني . نشر دار الكتب الإسلامية ، طهران ١٣٧٠ هـ ـ ١٣٣٠ ش
٦٣ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت٥٤٦هـ). تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد .ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٣هـ ـ١٩٩٣ م .
٦٤ ـ المزهر في علوم اللغة والأدب : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ). تحقيق: فؤاد علي منصور . ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م .
٦٥ ـ مستدرك سفينة البحار : الشيخ علي النمازيالشاهرودي (ت ١٤٠٥هـ) . تحقيق : الشيخ حسن بن علي النمازي ،نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٨هـ.
٦٦ ـ مسند الإمام الرضا (ع) : الشيخ عزيز الله عطاردي . تحقيق : الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني . مطبعة مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي ، قم المقدسة ، ١٤٠٦ هـ .
٦٧ ـ مشارق الأنوار على صحاح الآثار : القاضي أبو الفضل عياض بن موسى المالكي.(ت٥٤٤ هـ): نشر المكتبة العتيقة ودار التراث
٦٨ ـ معاني القرآن : أبو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (ت ٣٣٨ هـ) تحقيق : الشيخ محمد

علي الصابوني . ط١ ، نشر جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية ، ١٤٠٩ هـ
٦٩ - المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢ هـ) .ط٢ ،

نشر دفتر نشر الكتاب د، م ، ١٤٠٤ هـ
٧٠ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ). تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله ، ط٦ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٥م .
٧١ - موسوعة مؤلفي الإمامية : تأليف مجمع الفكر الإسلامي.ط١ ، مطبعة شريعت ،قم المقدسة،١٤٢٠هـ
٧٢ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة : جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي (ت ٨٧٤هـ) ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر ، د،ت
٧٣ - همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) :
تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، نشر المكتبة التوفيقية ، مصر، د.ت

مفاهيم دلالية عند رشدي العامل

م.م حمادي خلف سعود/ كلية التربية –جامعة ذي قار

thiqaruni.org

المقدمة

ممالا شك فيه أن دراسة الدلالة بمفهومها الحديث عرفت حديثا ، لكن جذورها قديمة تمتد عميقا في ما وردنا من التراث العربي وخير مثلٍ على ذلك ما وصلنا من دراسات قرآنية اعتمدت التحليل الدلالي طريقةً لطرح مادتها ، ولو عدنا للدراسات الدلالية في العصر الحديث لوجدناها تعتمد كثيرا على ماوردها من الغرب في هذا المجال خاصة فيما يتعلق بالمصطلحات النقدية التي أصبحت مقرة . ونظرا لأهمية الدراسة الدلالية في المجال الأدبي وفتحها الكثير من الأبواب المؤصدة خاصة فيما يتعلق بفكها لرموز وشفرات النص ارتأينا أن نجعل بحثنا في هذا المجال تحت عنوان (مفاهيم دلالية في شعر رشدي العامل) وقد تناولنا فيه مايمكن أن ينصرف إليه المعنى الدلالي للألفاظ التي استعملها الشاعر في قصائده مبوبين هذه المعاني على مفاهيم دلالية متعددة فكان المفهوم الأول تحت عنوان (الوطن والأرض) ووجدناه أكثر المفاهيم سعة عند الشاعر لذا رأيناه يأخذ مساحة واسعة في شعره وبدوال متنوعة ومكثفة .

أما المفهوم الثاني فكان تحت عنوان الغربة وقد احتل هذا الحقل مساحة لابأس بها خاصة إذا ماعلمنا ان شاعرنا عاش غربتين داخلية وخارجية . أما المفهوم الثالث فقد درسنا فيه الموت بوصفه حلا دلاليا عند شاعرنا وتناولنا فيه نظرته للموت وكيف تعامل معه في قصائده وتبعا لهذه النظرة ونوعية الدوال التي سخرها خدمة لما يراه .

وقد اعتمدت في بحثي هذا على عدد من المراجع لعل أهمها (انتم أولا) (وحديقة علي) وهما مجموعتان شعريتان لرشدي العامل ودير الملاك للدكتور محسن اطميش ولغة الشعر المعاصر لعمران خضير الكبيسي وغيرهما . وقد واجهت بعض الصعوبات منها قلة الاعتماد على أعمال الشاعر أولا ومن ثم النظر في الكتب التي درست المفاهيم الدلالية ثانيا .. هذا وأرجو من الله أن أكون قد وفقت في عملي هذا .

التمهيد

تعد اللغة وسيلة التخاطب والتفاهم بين الناس وعرفت اللغة منذ أن خلقت البشرية ، ومن خلالها اثبت الانسان وجوده على الكرة الارضية . ولولا اللغة لما اصبحت الفة بين المجتمع ، اما في الشعر فهي تقوم " بتجديد مستويات الاسلوب "[١] اذ أن لها قوانين خاصة تقيد حركة الاديب اثناء كتابة النص الادبي ، فاذا ماتقيد بها أصبح النص متكاملاً وذا ايحائية دلالية جيدة .بحيث يصبح النص متصلاٍ بعضه ببعض كما يقول سوسير " ان اللغة هي نظام من انظمة التواصل " [٢] وكلما كان النص محكماُ كانت لغته قوية ، لانها تستمد قوتها منه [٣] . واللغة هي الارضية التي تتجلى من خلالها عبقرية الشاعر ، والركن الاول الذي يقوم عليها اساس النص . بما تعطي للشاعر قدراً كبيراً من المعاني وتفتح أمامه مجالاً واسعاً في آفاق فنه . ولغة الشعر تحمل كلمات دلالية اكثر مغزى مما هو عليه في النثر [٤] .

وقد وضع النقاد أُسساً وقواعد اذا مااتبعها الشاعر كان نظمه مقبولاً ، محبباً الى نفوس القراء ، لان الشاعر اعلم من غيره بالطرق التي يسلكها في النظم كما انه يختار اللغة المناسبة ، وهذا ماتمليه عليه مواهبه وقدراته الفنية [٥]. كما تمتاز اللغة بوظيفتها التعبيرية للكشف عن مظاهر الجمال في النص الادبي [٦]. وباستطاعة الشاعر ان يجعل اللغة قادرة على تجاوز العيوب الطبيعيّة مستفيداً من المصادر التي تهيؤها له [٧] كما انها تقوم بفتح شفرات النص ، ولمعرفة الشاعر بطرق

اللغة عليه ان يجد عدة دلالات في النص الأدبي ؛ لما لهذا التحليل من تأثر جوهري على الدلالة [٨] لذا تعد اللغة الارضية الصالحة التي ينطلق منها المعنى الدلالي في دراسة النصوص الادبية [٩]ويرى بعض المختصين ان اللغة تنمو وتتطور متى ماتوافرت لها الظروف المناسبة . ولمعرفة اسرارها " استطاع شعراؤنا القدامى والمحدثون استغلال مافي لغتنا من طاقة ايحائية وبيانية فالكلمة تتطور وتوحي وترشد الى الطبيعة النفسية للشاعر [١٠] فالمفردة سر مكنون في نفس الشاعر ، وهي وسيلة التعبير عن وجدانه . وهذا السر الذي يعبر به يؤثر في نفس المتلقي ، فالشاعر له القدرة على تطويع المفردات تطويعاً عجيباً متى شاء ويجعل منها القبول والرفض من قبل المتلقي ؛ لانها تكون قوية الارتباط بشخصية الشاعر ونظرته الى

الحياة [١١] فهي لها مساهمات فعالة في " تشكيل الأشياء والتعبير عن الأفكار "[١٢] ولغة الشعر لاتختص بمذهب أدبي دون غيره وإنما تنبعث عن موقف لشاعر ينتمي لمذهب خاص . فليس هناك مفردات خاصه بالشعر وإنما تكمن قيمة المفردة في معناها وان تدخل في النفس ويرى عبد القاهر الجرجاني " أن اللفظة من حيث أنها لفظة مفردة لا قيمة لها ولا دلالة فلايمكن وصف اللفظة المفردة ، بعيدة عن النظم والصياغة والموقع لأنها فصيحة أو بليغة " [١٣].

ويأتي دور اللغة في إعادة وهيكلة الكلمات القديمة وإضفائها لوناً جديداً بحيث تصبح اللغة القديمة لغة جديدة من خلال صياغتها .

قيمة اللغة الشعرية على ماتحويه من دلالات لغوية ، وتزداد دلالتها كلما اكتنفها الغموض لأنها " لغة تلميح وإشارات وترميز لالغة تصريح " [١٤] ولهذا تكثر فيها أساليب البلاغة كالبيان والبديع ... .

وتقوم الدلالة بالكشف عن المعاني الموجودة في النص الأدبي في حالة تغير معناها [١٥]

المفاهيم الــدلالــية:

قبل أن ندخل في دراسة المفاهيم الدلالية عند الشاعر لابد أن نضع تعريفا بسيطا عن مفهوم الدلالة . والدلالة هي المعنى الذي ينصرف إليه اللفظ [١٦]. والمعنى الدلالي يختلف عن المعنى المعجمي ،ولما كان المعنى الدلالي يتغير حسب سياق الجملة لذا يكون أعمق وأدق من المعنى المعجمي، وذلك لقدرته على توليد المعاني الأكثر إيحائية [١٧] كما أن الدلالة لاتتوقف عند حد معين ،بل تقوم بزيادة البعدالاجمالي للألفاظ[١٨]. وقد تتشعب الدلالة وتتقارب من خلال تقارب الأصوات واتحادها ومن خلال ذلك تفتح " مجالا طيبا للكثير من المعاني والصور ".[١٩] فدلالة الألفاظ يمكن أن تتجدد وتطور بتطور الزمن فهي شانها شان كل كائن حي فهو "غالبا مايكون في الانتقال من المعاني المادية والحسية إلى المعنوية المجردة "[٢٠] وبوجود الدلالة يستطيع الشاعر أن " يؤدي أغراضا متعددة"[٢١] لان وظائف الدلالة كثيرة ولا تقتصر على معنى معين وسأعتمد في دراسة المفاهيم الدلالية عند الشاعر على مجموعاته الشعرية ،وعلى كثرة الألفاظ التي تتردد عنده ، وستكون دراستي مهتمة بالإطار الدلالي بغض النظر عن الأطر الإخرى ومن هذه المفاهيم :

أولا- مفهوم الوطن والأرض :

وهذا المفهوم هو أكثر الحقول شيوعا في شعر رشدي العامل ،ويرجع اهتمام الشاعر به للمعاناة التي شهدها الوطن من آلام وجروح من اثر تكالب الاستعمار ،وتعاقب الحكومات الظالمة التي كانت قد ساندت الاحتلال .ففي قصيدة (الحرف والدم) نجد الدوال الخاصة بهذا الحقل مكثفة فيقول :

أعلى من النجوم
صوتك ،يانبعا من الرصاص والكروم
من كل ماتحملهالارض ،من الثمر
أعلى من النجوم ، والقمر
أعمق من ظلمة ليل ، يسفح الفجر
أعمق من ظلمة ليل ، يسفح الفجر
على عيون الأمهات ،في قرى الجنوب
يأيها الشاعر ،في متاهة الدروب ..
رنح حقول النخل ،فا لشعب ..قد انتصر
والأرض حبلى بالنذور ،والسماء بالمطر ،
وفي العيون ،يولد النشيد..من جديد .
طلق ٌ كأذرع العمال ،حين يكدحون [٢٢]

نلاحظ أن كلمة الأرض في القصيدة ،قد تكررت خمس مرات ،وتوزعت بين دلالة الأرض التي يملكها الفلاح ،ودلالة الأرض الوطن الذي نعيش عليه ؛أما مفرداتها تمثل عددا كبيرا من ا لفاظ القصيدة(حقول ،عيون الأمهات ،شارة بيضاء ، ضلوع الليل) .[٢٣]

وفي قصيدة المرفأ تدور القصيدة حول الوطن والاعتزاز به ،فهوا لنافذة والكوة التي يأوي إليها كل مواطن يحب وطنه :

وثم بحار غريب سرى

تأكله حيرة

يطوي دروب الليل ،للبصرة

فأورقت في عينه كوة ،

زرقاء ،في نافذة ،عبره

قال ...نجوم " الليل .. مرمييه

عبر المدى ،ميتة النظرة

وذاك شباك وحيد رنت

أستاره ،فلأغتصب سره ..." [٢٤]

والذي نلاحظه في القصيدة أن مفرداتها كلها توحي ،بتمسكها في الوطن مهما تكن الحيرة والضجر الذي يلف الإنسان ،فقد يكون الموت تارة والاغتصاب تارةً أخرى . إذ عبر الشاعر عن هذا التمسك بدوال مختلفة وألفاظ لها علاقة بالمدلول في **سياقها وقوله :**

نزف جرحٌ

وتراتيل صلاة

كم ترى أتعبه الدرب فغنى

أبهذا الوطن الراحل في الأفق أعنّا

وإذا الأشجار والأزهارُ

والحطاب والشاعر تبكي

نحن من دربك أقبلنا

ومن كفيك أطعمنا رغيف الخبز والملح

ومن مائك روينا عروق الصبر

من صليبك جئنا

آه لو تضحك عيناك

فتسترخي على الأرض غمامة

وينث المطر

وتغني فوق بوابتك الزرقاء

في الفجر حمامة

أبهذا الوطن الصامت

هب كفيك نهب قلبك ،

نعطيك دمنا

وترى الضحك في وجهك ،[٢٥]

نلاحظ أن كلمة الوطن في القصيدة جاءت موزعة بين دلالة الوطن (الزوجة) وبين دلالة (الوطن) الارض الذي يعيش عليها الانسان ، كما نرى في القصيدة دعوة الى بذل النفس واسترخاصها في سبيل الوطن . ومواجهة أي خطر يهدد امنه ، وبذل ماهو غال ونفيس من اجله . وفي قصيدة (الى فلاح عراقي) نجد بعض المفاهيم الدلالية التي توحي بحب الوطن الغالي ، ولكن لايصرح الشاعر بحبه لوطنه ، بل يستخدم الرمز الدلالي ، لذا نراه يقول :

من اجل عيونك ،دعنا نفرح مرة

نسكب في الأرض الطيبة، الثرة

ما خبأناه على الطاغي

في السجن ، وراء السور الباقي

ما أتعب سوط الجلاد ، اهازيجاً ... حرة

خبأناه ... مرة

في أعمق مانملك ، صيحة حب ..

للثورة

من اجل عيونك .. كي لأتشرد للبصرة

كي لايطفأ نور الشمس بعيني زهرة .."

نضم الأرض ،الأرض ألينا ، وستعمل

كفك بالمنجل

ويدا ،أخرى في معمل

من اجل عينونك ،من اجل .. عيون الأطفال

كنا نملأ أيدينا ...بالأغلال [٢٦]

اذ يفصح الشاعر عن إرادته الصلبة ، ودعوته إلى التخلص من سيطرة الإقطاع التي عاشها العراق زمن الحكم الملكي . فالاقطاع والاستعمار كلاهما اعداء الشعب ولهذا جاءت الدوال (نسكب في الارض ، وماخبأناه ، وما اتعب ، ونظم الارض

) وتكرار كلمة الارض مرتين في المقطع الثاني يوجب الحاح في جعل الارض هي الوطن ، وفي قصيدة هواجس يتساءل الشاعر ، عن تحرير الانسان العراقي من ظلمة ، وهل يأتي يوماً يتحقق مايحلم به الانسان العراقي ويصبح طليقاً من كل القيود التي تكبله ، ولكن تساءل الشاعر يثير في نفسه شدة الالم والترقب والحسرة من ذلك قوله :

هل يأتي صبح لا يرقب فيه الفلاح

عين البستان

هل ينسى ذات مساء

قفل السجن السجان

هل يغفل عن وجهه النجم القطبي الربان ؟

هل ينكر ملح الخبز

وطعم الماء ،

ولذع الحب .. الإنسان؟

هل يأتي فجرُ ،

ينفجر البركان (٢٧)

ويوسع رشدي من قاموس هذا الحقل فنراه يائساً متشائماً بعيدا عن التفاؤل ، فيضيف دوالاً اخر تدل على هذا اليأس (يأتي صبح ، يأتي فجر) .

وقد اتسم شعر رشدي العامل ، بالثراء في مفهوم الأرض بمفردات تعبر عن أصالة الوطن والأرض ، والتمسك يهما فكماُسمى رشدي الأرض، الوطن ، الشمس ، المطر النجوم ، سمّى الربوة (٢٨) وكل هذه المفردات تُنبئ عن مشترك دلالي واحد هو الوطن . وفي قصيدة (العائد) يقول:

عدت إليك وحيدا

ترنو عيناك إلى النجم

واغرس أقدامي في الطين

أخطو فوق العشب

والمس إغداق النخل

واشم عند ضفافك أغصان القصب الأخضر والورد

أشم النسرين (٢٩)

فدلالة الوطن واضحة في شعره ، إذ أن المفردات تدل على أن الشاعر شديد التشاؤم والحزن وذلك من خلال كلمة (أغرس أقدامي في الطين) وهذا دليل على زيادة الهم والحزن عند الشاعر ، لان الطين لايلحق أقدام المترفين .

ومن الملاحظ أن هذا الموقف دلت عليه أفعال مختلفة (عدت ، ترنو ، اغرس) ولكن الأفعال مضارعة ماعدا (عدتُ) فهو فعل ماض ،وهذا قد يكون تصريحا من الشاعر على شدة الألم والوحدة . إما الأفعال المضارعة نلاحظ إنها جاءت مختلفة في اللفظ لكنها تعطي الدلالة نفسها ؛وهناك ملاحظة أخرى هو أن الشاعر قد عبر عن نفسه بدليل الأفعال (عدتُ ، واغرس) وبعد هذا التشاؤم

واليأس نلمس شمه تفاؤل في المقطع الأخير (أخطو فوق العشب ، والمس أغداق النخل ، واشم عند ضفافك ......) وأخيراً يصرح الشاعر بان ليس له بيت يؤويه، فقد يكون(البيت) بالنسبة للشاعر الزوجة ومن ذلك قوله :

لابيت . . .

كنت تحس دفء الشمس

يملكه سـؤال

في الأعين الجذلى

يهم الضحك

يرقص

إذ يراك

لكنه يمضي إلى ثان وتجمد مقلتاك

إن تمنح الحب الحياة (٣٠)

ثانيا مفهوم الغربة :

من المعروف أن الغربة هي الابتعاد عن الوطن والأهل والأحبة (٣١)وهذا الابتعاد يولد أحساساً مؤلما في نفس الإنسان مما يجعله يفكر ليل نهار بمن يحب ؛ وربما تكون الغربة سبباً من أسباب الكآبة والانعزال عن الآخرين ،

ولا تقتصر الغربة على الابتعاد عن الوطن والأهل ، ولكن قد يكون الإنسان غريباً داخل وطنه ، وحينئذ تسمى هذه الغربة ؛ بالغربة الداخلية ، أوالنفسية ، ومَنْ يقرأ الشعر العربي قديماً وحديثاً يجد الكثير من هذا المفهوم أي (الغربه) ، وقد عكس الشعراء هذه القيم في شعرهم ، وغربة رشدي تتوزع بين الغربه الداخلية والخارجية . وقد شغلت الغربة حيزا كبيرا في شعرنا الحديث ، وخصوصا عند شعرائنا المعاصرين

،كالسياب ونازك الملائكة والبياتي ورشدي العامل الذي وردت في شعره دوال كثيرة مرادفة للغربة ونذكر من هذه الدوال (الريح ،الحلم ، الغربة ، المنفى ، المرفأ ، الطائر ، الضياع ، السراب ، غابات ، الدرب و الخيال ، المفازة . . .) .

وليس بالضرورة أن تكون هذه الدوال تدل على الغربة ؛ فقد تكون مأخوذة عن بعض الشعراء الغربيين ، ونقرأ من ذلك قوله في قصيدة (رسائل قصيرة)

الطائر المأسور
فرّ إلى جزيرة النسور
خلّف عشاً موحشاً ، مهجور
وريشتين من جناحه المكسور
أحلى من الضياع
هذا الهوى الملتهب الملتاع
يطفأ الليلة في تمتمته الضياع .[(٣٢)]

الطائر المأسور ، زوجة الشاعر التي تركته وحيداً مع اولاده الاثنين وذهبت الى طريق اللاعودة بدليل قوله (وريشتين من جناحه المكسور) فنلاحظ ان غربة الشاعر ، غربة داخلية ، نفسية افضت به الى الضياع ؛ والضياع معنى من معان الغربة النفسيّة ، فالاغتراب هنا اغتراب سلبي على الشاعر بدليل قوله (خلف عشاً موحشاً مهجور) ويخاف رشدي من نحطم احلامه واحلام شعبه ، فالاحلام هي أمل المستقبل . فان بعد الاحلام من رؤى الشاعر دليل على قسوة الحياة :

أني لأحلم في بحار لم تطأها عين شاعر
خارج زرقتها مغامر
إني لأحلم بالأنامل والجدائل والضفائر
ولزوجة الدم المخثر في المحاجر
إني لأعرف إن شعبي
في خبزه اليومي ، يعلك دمعه المر المثابر
ودما مثابر
لكن شعبي (لن يهاجر)
ريح تهز نوافذ العتمات والأحلام تخبو
وتظل عيني تسرق الأبعاد ، ياسورا
هنا حلم وشاعر
وتلوب قافيةٌ وراء السور
تأبى أن تهاجر [(٣٣)]

ولكن رشدي يرى ان الامل موجودٌ والحلم قد يتحقق وذلك من خلال قوله (لكن شعبي لن يهاجر) فغربة الشاعر ؛ غربة الشعب ويمضي رشدي في عرض معاناته ومعاناة شعبه من خلال قوله :

سمعت الريح
من واد إلى واد تناديني
يريد سريرها المرتج
لو يسطيع ، يغويني
تريد الريح لو يوما تناديني
وتمنح اذرعي الكسلى
عبير الدفْ
والليمون والحلوى
وتتركني على ارض العراق
أعانق النخلا
انم على سرير الماء
والصبار ، والدفلى
تريد الريح في وطني
لو همسا تناديني [(٣٤)]

فنلاحظ أن الدوال التي يستخدمها الشاعر دوال مخيفة منها (سرير الماء) الذي يدل على الغرق و(الصبار) الذي يدل على الشوك الكثيف و (الدفلى) ايضاً نبات صحراوي وكل هذه الدوال ترمز الى الشر . وهناك مسوق آخر يظهر هذا الشر من خلال استخدامه للافعال المضارعة التي تعني التجدد والاستمرار (يريد ، تمنح ، تترك) ويوسع رؤشدي من دائرة الاغتراب بدوال جديدة تزيد من اثر الغربة في نفسه ، وهي دعوة تدل على ان الاغتراب عنده اغتراب مكاني .

أيها الطفل كل الحمامات طارت لأعشاشها
والطريق طويل إلى عشنا
لم اعد استطيعُ الفرارْ
بين ظلي ومائك يمتد هذا الجدارْ
في دمي جهشته الموت في لحظة الاحتضار
في عيوني طيورٌ تغني ،

وفــي القلــب نــارْ (٣٥)

هنـا غربـة فيهـا الـم وتوجـع وحسـرة فهـو يـرى ان كـل النـاس رجعت الـى اوطانهـا اوالـى اماكنهـا لكنـه بقـى علـى غربتـه مـن دون الرجوع الى اهله .

فالدوال المرادفة للغربة نجدها أكثر اتساعا وأدق دلالـه ، علـى الاغتـراب إذ رمـز للخطـاب (بـالعش) الـذي يضـع فيـه الطيـر البـيض ، والدلالـة الأخـرى التـي تـدل علـى كثـرة المغتـربين (الطيـور) التـي رجعت الـى اعشاشـها . ونلاحظ فـي المقطـع دلالات أخر توحي إلى الغربة **النفسية عند الشـاعر مثل**

(قصيدة السر):

من أي بحر يغرف الساحل

أصدافه والمحارْ

من أي جفنٍ يخلقُ الجلنـــارْ

ألوانه

والحقل في بهجته والنهارْ

يأتي إلى عينيك ،

ما ابعد هـذا الجـدارْ

دعي عيون الفجر من غير نارْ

دعي العصافير على البيدر

والظلمة خلف الستــارْ ...

هل يحلم بالجزر المنسية

يارجلاً عافته الأشرعه البيض

وغادره المركب والبحار (٣٦)

فالدوال تدل على الحنين وهي (الجزر المنسية) التي يقصـــد بهــا الـوطن(والأشـرعة البـيض) التـي تـوحي بدلالـة الأهـل والاحبـه ، ويأخـذ الفعـل المضـارع (تحلـم) حيـزا فـي زيـادة الدلالة . وفي قصيدة (قلبي علـى شفتي) نـرى الغربـة الذاتيـة التي تحققت بالحلم والخيـال ومـن ذلك نقرأ :

قدحي مع الإبكار مغتلم

وكأس الليل صرفُ

حتى إذا هجع الخليُّ

وجرَّ صدر الليل صرف

جاذبته بوحَ الجراحِ

ونزف قلب لايكفُ

إني وليلي توأمانِ

اجر معصمه فيقفو

وأنا وكأسي مبحرانِ

مع الدجى ، خدنٌ وإلفُ

وأنا وعمري لاعبانِ

على رهانٍ لانكفُ

إن طابَ أو ماطابَ

احلب منه ضرعاً لايجفُ (٣٧)

فالمقطع يعبر عن غربة الشاعر ،وهو هروب الذات إلى عوالم أخرى مرة بالحلم ومرة بالخيال ومثل هذه الغربة لاتتحقق عند الشاعر ، إذ يواجها بالتحدي والصبر وفي قصيدة أخرى نرى الشاعر لايترك وطنه وان تركه جسده وهذا ما نجده في قوله :

يارفاقي ،

إن دفـء الشمس ،

لن يهجر غابات العراق

وبعيدا ،خلف الآف الركامات اللعينة

لن تضيع الشمس،

لن تخنقها كف المدينة !

قد يموت الغصن مسحوقا

ولكن جذوره

أبدا ،تحضنها الأرض

المدماة

الحزينة

قد يموت البحر

إذ يقذف كالأفعى شروره (٣٨)

وعنـد اسـتقرائنا للقصـيدة نجـد دوالاً عديـدة تـدل علـى الغربـة والحنـين إلـى الـوطن ومـن هـذه الـدوال (الشـمس ، الغصـن ، جذور ، البحـر) ومن الملاحظ أن القصيدة محمله بالتصـوير الشـعري ، الـذي اسـتخدم مـن قبل الشـاعر اسـتخداما ممتـازا ؛ وجـاء يحمـــل عدة صـور وهنـاك ملاحظـة أخرى إن موسيقى المقطـع تكـاد تكـون اقـرب إلـى الموسـيقى العموديـة ويشـتكي رشدي من الزمن ففي قصيدة (رحيل الإحزان) يقول :

أطبقت الشمعةُ أهدابها
وغاب عني وجهك الراحل
ومَّر عام واشتكت وردةٌ
مالي أرى وجهه الذابل ؟
متى سألقاهُ على بابنـا
يضحك في اهابه الناحلْ
عيناه ... تخفى ضحكةٌ دمعها
ويحمل الحزن على الكاهل
غداً إذا جاء رهيف الخطى
قولو له ، قد رحل الراحل (٣٩)

ونلاحظ دلالة الاغتراب واضحة في القصيدة ،اذ تبتعد عن (الأنا) عن وجه الشاعر ، ثم إن معجم القصيدة مليء بدوال الغربة (غاب، مر ، رحل . . . الخ) وبما أن الشكوى قد امتلأت بها مفردات الشعراء الرومانسيين ، ولما كان رشدي شاعر رومانسي لذا نراه يذكره في شعره . وهناك أسباب عدة جعلت رشدي يشكو من الزمن منها كونه شاعر رومانسي وبعد زوجته وولده علي . كل هذه الأسباب جعلت منه إن يشكو الحياة ومرارتها .

ثالثا مفهوم الموت:

يشكل هذا المفهوم في شعر رشد العامل ، مساحة واسعة في شعره ، ومن الامور التي دعت الشاعر الى هذا المفهوم ؛ المعاناة التي صادفته في بداية حياته ، بل حتى مماته ونذكر منها على سبيل المثال ، الحرب العالمية الثانية والعدوان الثلاثي على مصر. أضف إلى ذلك الاضطهاد والظلم الذي لحق الشعب العراقي من حكامه المستبدين . ومن قصائد رشدي التي صورت مأساة الشعب العراقي قصيدة (سيزيف)

يدك الأخرى على الثلج يدب الموت فيها
اصفر العينين . ياسزيف أحلامك صفر
لن ترى القمة لن تمسح أثقال بنيها
كلما دافعت في كفيك صخرا ...جاء صخر
كل ماتحلم ياسزيف (٤٠)

نقل لنا الشاعر فيها معاناة شعبه مشبها تلك المعاناة بالأسطورة اليونانية (سيزيف) والذي يطالعنا في النص كلمة(الموت)التي تكررت أربع مرات في القصيدة ، ونلاحظ الدلالة التي جاءت بها الكلمة لاتعني الموت العدم ، بل كانت دلالتها تعني الفقر واليأس من الحياة ، ولكن بدعوة من الشاعر إلى تجاوز كل هذه العقبات وهذا مانراه في الجولة الثانية :

ليس من يبكيك لومت سوى قبرك وينهض
نحن خلف الموت ستنظر إن تنهض
نحن ندري كفك اليمنى . . . على كفك صخرة
نحن ندري إن ماء البحر لاينظر قطرة
نحن خلف الموت في صمتك لو تنهض
فتنهض
أيها الصرح المقوض
من اجلنا يوما
فتنهض (٤١)

وهذه دعوة لإعلان الثورة والتمرد ضد الموت وضد الظلم الذي يعترض الإنسان أثناء مسيرة حياته ، وهذا ما يذكرنا بقول المتنبي :

من يهن يسهل الهوان
عليه ما الجرح بميت إيلام

ورغم إعلان الثورة والتمرد ،يرى رشدي إن وطنه وشعبه مايزال تحت قبضة الجلاد

وطني
أحس القيد يخنقه
شعبي . . ؟
اجل في حضن سرداب
والسوط نام على ظهورهم
والنار تأكل حضر ة الغاب
حتى الصغار
عيونهم ابدآ
مابين أموات وأسلاب
مزق وأشلاء مقطعه
تستحلها سكين قصاب
والريح تثلج في مدينتنا
وعيونك السوداء في الباب (٤٢)

تتخذ مفردات المقطع محورا دلاليا يومئ بالألم والعذاب الجسدي والنفسي الذي أصاب

الشعب ، جراء التعسف من قبل المحتلين والطامعين لذا نرى الألفاظ التي عبرت عن تلك العذابات (القيد ،سردا ب ،السوط ، النار ، أموات ، أسلاب ،. . .) وفي قصيدة أخرى يقول :

ياولدي

هل افتح صدرك جرحا أخر

لو حلمت بان الجرح الأول ،

لم يهرب حتى ألان

لو أخبرتك إن البستان

جف وان سواقيه تكون بلا ماء

ثانية والأغصان

تسال عنك وان الرمان

والقمح يسائل عن حقل غادره الإنسان (٤٣)

يفصح لنا الشاعر عن معاناته الشديدة فنلاحظ الدوال (الجرح ، بلا ماء ، الذابل) والذي يقودنا إلى ذلك الأفعال المضارعة التي وردة في النص (يهرب ، يشكو . . .) والفعل الماضي (جف) وأخيرا يتفاءل رشدي بالخير أن الغمة قـ د تنكشف ومن ذلك قوله :

ليل السجن طويل ياولدي

لكن ليل السجانين هو الأطول

فجر الجلادين قصير ياولدي

لكن فجر الناس هو الأجمل (٤٤)

نلاحظ أن الدوال الموجودة في النص وان فيها شيء من المعاناة لكنها توحي بالسعادة مثل (ليل السجانين هو الأطول ، فجر الجلادين قصير ، فجر الناس هو الأجمل) .

الخاتمة

يعد المستوى الدلالي احد أهم مستويات الدراسة اللغوية والادبيه وذلك لديناميكيته وحيويته، فالدلالة لاتقف عند حد معين بل نرى إن دلالة الألفاظ في تغير وتطور مستمر، لذا فالمعنى الدلالي أوسع وأعمق من المعنى المعجمي ومن هذا المنطلق حاولنا أن ندرس مفاهيم الدلالة عند رشدي العامل وقسمنا الدوال التي جاءت في شعره على مفاهيم كما وردت في البحث ، وقد قادتنا هذه إلى نتائج هي :-

١- إن مفهوم الوطن والأرض هو أكثر المفاهيم هيمنة عند الشاعر بحيث احتل مساحة واسعة من شعره ولعل ذلك مرده إلى التصاق الشاعر إلى وطنه وتحسسه المفرط للمشاكل التي يعانيها .

٢- لقد تعامل الشاعر مع الغربة بنمطيها الداخلي والخارجي ، وكان لكل نمط من هذين النمطين دواله الخاصة به.

٣- لقد حمل الشاعر الكثير من دواله بعدا رمزيا كما في قصيدة (سيزيف) فالموت عنده في هذه القصيدة ليس الموت الذي هو عكس الحياة بل هو رمز للفقر والبؤس واليأس من الحياة .

٤- تنوع الدوال في الموضوع الواحد فالأرض مثلا في قصيدة (الحرف والدم) هي الحقول وعيون الأمهات، وضلوع الليل، وشارة بيضاء .

الهوامش:

١- علم الأسلوب مبادئه وأجزائه - د. صلاح فضل ، ١٢١ .

٢- معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة - مجموعة من الباحثين ، ٨٦

٣- ينظر : مقدمة في الشعر - جاكوب كر ج ، ت رياض عبد الواحد ، ٧٢ .

٤- ينظر: المصدر نفسه ،٥٧ .

٥- فصول في النقد الأدبي وتاريخه - د.ضياء الصد يفي ،د.عباس محمود ، ٢٣٩ .

٦- ينظر:قضايا أدبية نقولا سعادة، ٢٠٥ .

٧- ينظر: ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث باليمن دراسة تحليلية - د. احمد قاسم الزمر ،٨٧.

٨- ينظر: مقدمة في الشعر ، جاكوب كرج ، ٥٣.

٩- ينظر : مجلة الأقلام ، العدد (٦- ٧- ٨)الرؤية الأسلوبية في البلاغة العربية - د.ماهر مهدي هلال، ٣٨، ١٩٨٤ .

١٠- شعر محمود طه المهندس ، رسالة ماجستير تقدم بها - احمد غالب السعدون ،٥١

١١- دير الملاك - د. محسن اطميش ، ٢٧٢.

١٢- مجلة الموقف الأدبي ، العدد(٢٧٧) الدلالة اللسانية ، د. منذر عباس ، ١٠، ١٩٩٤.

١٣- فصول في النقد الأدبي وتاريخه ، ١٤٢.

١٤- في الشعرية - كمال ابو ديب ،١٣٣.

١٥- محاضرات في علم الدلالة ، د. نسيم عون ، ٩٦.

١٦- ينظر : الترادف في اللغة - د. حاكم الزيادي ، ١٣.

١٧- ينظر:لغة الشعر العراقي المعاصر - عمران خضير الكبيسي ،١٨٠.

١٨- ينظر: البلاغة الأسلوبية ،١٣٤.

١٩- ينظر : المصدر نفسه ٣١.

٢٠- الترادف في اللغة ،١٥.

٢١- لغة الشعر العراقي المعاصر ١٨٠.

٢٢- عيون بغداد والمطر - رشدي العامل ،٤.

٢٣- المرجع نفسه ، ٥.

٢٤- المرجع نفسه ،١٠.

٢٥- الطريق الحجري - رشدي العامل ٢٧١.

٢٦- عيون بغداد ١٩.

٢٧- الطريق الحجري ، ٢٧٦ .

٢٨- عيون بغداد ،٢٣.

٢٩- الطريق الحجري ،٦٦.

٣٠- عيون بغداد ، ٣٩.

٣١- لسان العرب ، مج / ٦ ، ٥٨٧

٣٢ - للكلمات أبواب وأشرعة - رشدي العامل ، ١٠٩.

٣٣- انتم أولا -رشدي العامل ،٩١.

٣٤- المرجع نفسه ١١٤.

٣٥- الطريق الحجري ، ٢٥٨ .

٣٦- المرجع نفسه ،٢٢٠.

٣٧- المرجع نفسه ،٣٦.

٣٨- عيون بغداد ،٥٣.

٣٩- حديقة علي ، ٩١ .

٤٠- انتم أولا ، ١٠.

٤١- المرجع نفسه ،١١. *

٤٢- المرجع نفسه ،٦٤.

٤٣- حديقة علي - رشدي العامل ،٤٢.

٤٤- المرجع نفسه ،٣٨.

أولا: المصادر والمراجع

١- الألسنية ، محاضرات في علم الدلالة ، د. نسيم عون ، دار الفارابي ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ .

٢ـأنتم أولا (مجموعة شعرية) رشدي العامل ، دار الرواد للطباعة ، بغداد ١٩٨٧م .

٣- البلاغة الأسلوبية ـ د. محمد عبد المطلب ، الهيئة المصرية العامة ، د ت . http://thiqaruni.org/arabic/112.pdf

٤ـ الترادف في اللغة ـ د. حاكم مالك الزبادي ،منشورات وزارة الثقافة والإعلام ،دار الحرية الطباعة ١٤٠٠ هج ١٩٨٠ م .

٥- حديقة علي (مجموعة شعرية) رشدي العامل ،منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ دار الشؤون الثقافية العامة ١٩٨٦ م.

٦ـ دير الملاك دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر ـ د. محسن اطميش ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ١٩٨٢ .

٧ـ الطريق الحجري (مجموعة شعرية) رشدي العامل ، دار الشؤون الثقافية العامة م١٩٩٠م

٨ـ ظواهر أسلوبية في الشعر العربي الحديث في اليمن ، د. احمد قاسم الزمر ، مركز عبادي للدراسات والنشر. الجمهورية اليمنية ـ صنعاء ١٤١٧ ـ ١٩٩٦ م .

٩- عيون بغداد والمطر (مجموعة شعرية) رشدي العامل ،مطبعة الربطة بغداد ١٩٦٠ م. http://thiqaruni.org/arabic/99.pdf

١٠ـ علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته د. صلاح فضل ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٢ م.

١١ـ فصول في النقد الأدبي وتاريخه ـ د.ضياء الصدفي و د.عباس محمود ،دار الوفاء ط١ ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩ م.

١٢ـ في الشعرية كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ،بيروت ـ لبنان د،ت .

١٣- قضايا أدبية ـ نقولا سعادة ، دار مارون عبود ، ط١، ١٩٨٤م. http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf

١٤ـ لسان العرب ، الامام العلامه ابن منظور ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م

١٥ـ اللغة في الأدب الحديث الحداثة والتجريب ، جاكوب كورك، ت ليون يوسف وعزيز عما نوئيل ،دار المأمون للترجمة والنشر بغداد ١٩٨٩ م .

١٦- لغة الشعر العراقي المعاصر- عمران خضير الكبيسي ،وكالة المطبوعات الكويت ط١ ١٩٨٢م http://thiqaruni.org/arabic/75.pdf

١٧- للكلمات أبواب وأشرعة(مجموعة شعرية) رشدي العامل ، وزارة الثقافة والإعلام، مطبعة الأديب ١٩٧٠ م .

١٨ ـ معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة – مجموعة من الباحثين ، المركز الثقافي العربي ط٣ ١٩٦٩م .

١٩ ـ مقدمة في الشعر جاكوب كرج ، ترجمة رياض عبد الواحد، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد،ط١ ، ٢٠٠٤. http://thiqaruni.org/arabic/11.pdf

ثانيا : الرسائل الجامعية

١ـ شعر علي محمود طه المهندس ـ رسالة ماجستير ،تقدم بها احمد طالب السعدون ، إلى مجلس كلية التربية ـ جامعة البصرة، ٢٠٠١م.

ثالثا: المجلات

١ـ مجلة الأقلام العدد (٦ـ ٧ ـ ٨) الرؤية الأسلوبية د . ماهر مهدي هلال ، ٣٨ ، ١٩٨٤ .

٢ـ الموقف الأدبي العدد (٢٧٧) الدلالة اللسانية د. منذر عباس ، ١٠ ، ١٩٩٤. .

الإتباع النّحويّ في العربيّة

م. د. سهى كناوي حسن
جامعة ذي قار – كلية الاداب -قسم اللغة العربية
thiqaruni.org

الإتباع لغةً واصطلاحاً :

الإتباع لغةً :

تبع من باب طَرِبَ وسَلِمَ [١] ، (وَتبع الشيء تبعاً وتباعاً في الافعال ، وتبعت الشيءَ تبوعاً : سِرْتُ في إثره ... ، وأتبعه الشيء : جعله له تابعاً ، وقيل أتبع الرجل سبقه فلحِقَهُ . وتِبعَهُ تبعاً واتَّبَعه : مرَّ به فمضى معه . وفي التنزيل في صفة ذي القرنين : (ثم اتَّبَعَ سببا) [٢] بتشديد التاء ، ومعناها تَبِع وكان أبو عمرو بن العلاء يقرؤها بتشديد التاء ، وهي قراءة أهل المدينة ، وكان الكسائي يقرؤها (ثم أتبع سببا) بَقطع الألف)[٣]

وحكى أبو عبيدة والأصمعي أنّه يقال : تَبِعَه وأَتْبَعَهُ إذا لحقتهُ . قال أبو عبيدةَ : ومثله (فأتبعوهُمُ مُشرقين) [٤]، ورأى أبو جعفر النحاس : أنَّ هذا التفريق إن كان الأصمعي قد حكاه ، فلا يقبل إلاّ بدليل وقوله عزَّ وجلّ (فأتبعوهُم مشرقين) ليس في الحديث أنه لحقوهم ، و إنَّ تَبِع واتبع واتَّبع لغات بمعنى واحد ، وهي بمعنى السير ، فقد يجوز أن يكون معه لحاق وان لا يكون .[٥]

وتبعتُ الشيء وأتبعتهُ مثل ردفْتُه واردفْتُهُ [٦] ، (والإتباع في الكلام ، مثل حَسَنَ بَسَن وقبيح شقيح) [٧] .

أمّا الابتاع اصطلاحاً ، فهو : (ان تتبع الكلمة الكلمةُ على وزنها ورويّها إشباعاً ، وتوكيداً اتساعاً : كقولهم : جائعٌ نائعٌ ، وساغبٌ ، لاغبٌ وعطشان نطشان ، وصبٌّ ، وخرابٌ يبابٌ)[٨] ، وهذا الذي قاله الثعالبيّ يؤكد أنَّ هذه الظاهرة من مظاهر الاتساع في اللغة ، وهو أول من قال بالاتساع فيها في اللغة .[٩]

والإتباع أنواع منه الحركي ومنه اللفظي ، وهناك نوع ثالث لم يلقَ الاهتمام الكافي وهو الإتباع النحويّ ، وهو ما سنحاول الوقوف عنده وتفصيل الكلام فيه ، ولكن لابد لنا من الوقوف عند النوعينِ الأولينِ :-

الإتباع الحركي :

(ظاهرة صوتية تميل إلى تقريب الأصوات بعضها من بعض ، من أجل الاقتصاد في الجهد المبذول وصولاً للانسجام الصوتي) [١٠] ، كإتباع الضمة الضمة ومنه قراءة (الحمدُ للهِ) ، واتباع الكسرة الكسرة كقراءة (الحمدِ للهِ) وهذا كثير في كلامهم ، وشاع استعماله[١١] ، (لذا اتبعوا أحد الصوتين الاخر ، وشبهوهما بالجزء الواحد ، وان كان جملة من مبتدأ وخبر ، فصارت (الحمدُ لُله) كعُنُق وطُنُب ، و (الحمدِ لِله) كإبِل وإطِل) [١٢] ، وقد رأى ابن جني أنَّ (الحمدُ لُله) بضم الحرفين أسهل من (الحمدِ لِله) بكسرهما من موضعين :

الأول : إنَّ أقيس الإتباع أنْ يكون الثاني تابعاً للأول ، (لأنّه جارٍ مجرى السبب والمسبب ، وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبةً من المسبب فتكون ضمة اللام تابعة لضمة الدال كما نقول : مُدَّ وشُدَّ) [١٣] .

الثاني : أنَّ ضمة الدال في (الحمدُ) إعراب ، وكسرةُ اللام في (لِلهِ) بناء ، وحركة الإعراب أقوى من حركة البناء ، والأولى أن يغلب الأقوى الأضعف ، إضافة الى كثرة باب عُنُق و طُنُب في قلة باب إبِل وإطِل.[١٤]

٢- الإتباع اللفظي :

وهو أن تتبع الكلمة الكلمة ، وهو على نوعين :

نوعٌ يكون فيه الثاني بمعنى الأول نحو : غنيٌّ مليٌّ ، فـ (مليٌّ) بمعنى (غني) [١٥] ، وهذا النوع الغرض منه التوكيد .

والنوع الآخر يكون فيه الثاني في غير معنى الأول ، نحو أسوان أتوان بمعنى حزين متردد .[١٦]

ومن الأمثلة ما رواه الأصمعي عن امرأة من العرب أنّها قالت : إنّي لأبغض من الرجال الأمْلحَ الأقْلحَ ، والملحة بياض الشيب ، والقلحُ : : صُفْرةُ الاسنان [١٧] ، وهذا النوع يؤتى بهِ لتقوية المعنى المراد ، قال ابن فارس : (انِ بعض العرب سُئل عن هذا الإتباع فقال : هو شيءٌ نتدُّ به كلامَنَا) .[١٨]

وهناك تقسيم اخر للاتباع اعتمده الباحث عبد الحسين خضير في رسالته (مقامات الحريري دراسة لغوية) [١٩]، وهو :

الأول : الاتباع المحض المتصل : نحو قولهم : (سادم نادم وندمان سدمان وندمى سدمى ونداهي سدامي للجميع) [٢٠] ومنه جديد قشيب ، فالقشيب : الجديد ، والتقديم والتأخير هنا لا أثر له في دلالة تركيب المفردتين مّما يدل على انهما رديفان .[٢١]

الثاني : الاتباع المنفصل بحرف وغيره (المزاوجة) [٢٢] ، من مثل قولهم : ماله سَبَدٌ ولا لبدٌ . السَّبدُ : الشّعَرُ والوبر واللبد : الصّوفَ ، ويقولون : لا يُجدي ولا يُمْدِي ، ويُجدِي من الجدوى ، ويمدى : يبلغ المدى [٢٣] ، قال ابن ميادة [٢٤] :

بَيتٌ بناهُ الحارثان لنا إذ أنتَ لا تجدي ولا تمـــــــدي

ويقال : عرف ذاك البادي والقادي . القادي : الآتي. يقال : قَدَتْ علينا قاديةٌ من الناس ، أي أتت [٢٥].

والملاحظ فيما أوردنا من أمثلة ان هذا النوع من الاتباع يتم عن طريق حرف العطف (الواو) الذي يفيد مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه [٢٦] ، لكن التابع والمتبوع يختلفان من حيث الدلالة [٢٧]، وهذا الذي وضحناه يرد على الدكتور ابراهيم أنيس الذي يرى أنَّ عبارات الاتباع تنتهي بكلمات لا معنى لها ، ولا تستعمل مستقلة ، ولا تفيد – في الغالب – معنىً جديداً [٢٨] ، قال

الدكتور محمد ضاري في قول الرسول (ص) : (حيّاك الله وبيّاك) [٢٩]: (فعلى الرغم من الحكم على (بيّاك) بالاتباع عند بعض الناس ، ذكر أنَّ لها معنى هو : (اضحكك) . وهذا كشف عمّا يمكن أن يكون لتلك الألفاظ من معانٍ لم تتجلَ أمام الناس حقائقها لانتسابها الى لهجات عربية شتى بعيدة او قريبة ، يؤيد ذلك قول العباس في زمزم : (هي لشارب حل وبل) [٣٠]، فقد روى الأصمعي . أنَّ لفظ (بل) من ألفاظ أهل حمير ومعناه مباح بتلك اللغة)[٣١] .

٣-الإتباع النحويّ :

تناول النحويون هذا النوع في كلامهم عن المجاورة (أي الإتباع) ، قال سيبويه : (ومّما جرى نعتاً على غير وجه الكلام : (هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ) فالوجهُ الرفع ، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم . وهو القياس ،لأنَّ الخَربَ نعتُ الجُحرِ والجُحرُ رفعٌ ، ولكنَّ بعض العرب يجُرُّه . وليس بنعتٍ للضبِّ ، ولكنه نعتٌ للذي أضيف الى الضبّ ، فجرّوه لأنه نكرة كالضبِّ ، ولأنّه في موضع يقع فيه نعتُ الضبّ ، ولأنّه صار هو والضبّ بمنزلة اسم واحد ، .. والجحرُ والضبُّ بمنزلة اسم مفرد ، فانجر الخَرِبُ على الضبِّ كما أضفت الجحرُ اليك مع اضافة الضبِّ، ومع هذا أنّهم اتبعوا الجرَّ الجرَّ كما أتبعوا الكسْرَ الكسْرَ ، نحو قولهم : بِهِم وبدارِهِم ، وما أشبه هذا . وكلا التفسيرين تفسير الخليل) [٣٢].

من هذا النص يتبّين أن الخليل أول من أشار الى قضية الاتباع النحوي في موضع المجاورة ، والعلة عنده : أن الاسمين بمنزلة اسم واحد ، وهم اتبعوا الجر الجر كما اتبعوا الكسر الكسْرَ في قولهم بهم وبدارهم ، لكنّه جعل ذلك من الغلط ، والمراد بالغلط هنا (التوهم) [٣٣] ، قال : (وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدّه الأول وكان مذكراً مثلهُ أو مؤنثاً)[٣٤] ، وهو هنا قَيّد المجاورة بالتطابق في التذكير والتأنيث ، ولم يقيده سيبويه بذلك ، واستشهد بقول العجاج [٣٥]:

كأنَّ نسج العنكبوت المرملِ

لكنَّ يُردُّ على سيبويه أنّه يصح تذكير العنكبوت [٣٦] ، لقول الفراء : (والعنكبوتُ أنثى ، وقد يذكرها بعض العرب) [٣٧] ، ويقوي مذهب الخليل قول امرئ القيس [٣٨]:

كأنَّ ثبيراً في عرانين وبله كبير أناسٍ في بجادٍ مزمّلِ

(فجر (مزمّل) وهو مفرد مذكر لمجاورته (بجاد) و ايضا مفرد مذكر)[٣٩] والذي دفعهم لذلك حرصهم على اختيار الألفاظ ومطابقتها ، قال الاعلم الشنتمري : (والعرب تختار مطابقة الألفاظ وتحرصُ عليه ، وتختار حمل الشيء على ما يجاوره فقالوا (هذا جُحر ضبٍّ خربٍ) ، فجروا خرباً وهو نعت الجُحر لمجاورة الضبِّ هذا من كلام كان فيما صح معناه كاللازمِ)[٤٠] . وهنا يوضح الاعلم الشنتمري أنَّه من الكلام كاللازم .

وبعد الخليل نجد الفراء يتوسع في الموضوع ، وكان للدكتور محمد كاظم البكاء الفضل في بيان ذلك ، فبيّن أن الاتباع عند الفراء قد اتسع لما يكون في اللفظ وان لم يقتضِ شركة في المعنى [٤١] من ذلك قوله تعالى : (

فهي خاوية على عروشها وبئرٍ معطلةٍ وقصرٍ مشيدٍ) [٤٢] ، فالفراء يرى أن البئر والقصر يخفضان على العطف على العروش (وإذا نظرت في معناها وجدتها ليست تحسن فيهما (على) ؛ لأنَّ العروش أعالي البيوت والبئر في الأرض ، وكذلك القصر ، لأن القرية لم تحوِ على القصر ، لكنّهُ أتبع بعضه بعضاً) [٤٣]، قال الدكتور البكاء : (التعليل الصوتي صرف لم يكن للمعنى فيه مدخل فهو إتباع في اللفظ من غير أن يكون إتباعا في المعنى) [٤٤].

لقد كان موقف الباحثين المحدثين متبايناً من ظاهرة الإتباع ، الدكتور البكاء أكد وجودها في حين نجد الدكتور خليل بنيان يرفضها مؤكداً (ان كثرة وقوع هذا الضرب من الغلط في كلام الناس نثراً وشعراً لا يبيح الإقدام على القول بوقوع مثل ذلك في كلام الله) [٤٥] ، واستدل على صحة ما ذهب اليه بقول أبي جعفر النحاس : (لا يجوز أن يعرب شيء على الجوار في كتاب الله عز وجل ، ولا في شيء من الكلام ، وإنما الجوار غلط ، وإنما وقع في شيء شاذ وهو قولهم : (هذا جُحرُ ضبٍّ ضربٍ) ، والدليل على انَّه غلط قول العرب في التثنية : هذانِ جحرا ضبٍّ خربان ، وإنما هو بمنزلة الاقواء) [٤٦].

وردَّ الدكتور صادق حسين ان يكون الاقواء أو الضرورة هما مَن جعل النحاة يقعدّون مثل هذا الباب [٤٧] وأي اقواء وأي ضرورة في جر (غير) في قول ذي الرُّمة [٤٨] :

تُريك سُنَّةُ وجهٍ غيرِ مُقرفةٍ ملساء ليس بها خالٌ ولا نَدَبٌ

وجر (هموز) في قول الحطيئة [٤٩] :

فإيّاكم وحيّةَ بطنِ وادٍ هموز النابِ ليس لكم بسيّ

وجر (كُلِّهم) في قول أبي الغريب النصري [٥٠]

ياصاح بلّغ ذوي الزوجات كُلِّهم

أن ليس وصلٌ اذا انحلّتْ عُرى الذّنبِ

فرأى الدكتور صادق حسين أنَّ العرب جوّزوا لانفسهم الجر على الجوار ؛ لأنّهم أمنوا اللبس ، فالجحر هو الذي يوصف بالخراب لا الضبّ والسنة توصف بعدم الاقراف لا الوجه والحية بهموز الناب وليس الوادي ، (وأمن اللبس هذا هو الذي جوّز لهم رفع المفعول ونصب الفاعل في نحو (خرق الثوبُ المسمار)) [٥١] ، واعترض على ابن جني حمل الكلام على الحذف والإضمار[٥٢] ، لأنه لا يسوغ التقدير في قولهم : (بلغ ذوي الزوجات كلهم) ولو قدّر (كل ذويهن) على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه (الضمير) فكيف تحول من التأنيث الى التذكير ، وما الذي سوّغ ذلك ؟ إنّه

بلا ريب توكيد للمفعول المنصوب وجر لمجاورته المجرور (الزوجات) .

ومثله لو التمسنا التقدير في قول العجاج :

كأنَّ نسج العنكبوت المرمّل لكان (المرمل نسجها) ، (وبحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه يرتفع الضمير ويستتر في صيغة (المرمل) التي لا تدل على ضمير الغائبة المستتر ، لانها للمذكر ، واستتار ضمير الغائبة المرفوع فيها يقتضي تأنيثها ، وهو مخالف للنص) .[٥٣]

مقاماته ، فالمقامات من المتون اللغوية التي لا يخفى جانبها التعليمي [٦٤] .

فضلاً عما ذكر من مسائل ، كان للدكتور طارق الجنابي وقفة عند مسائل التوافق الحركي الذي هو لون من الإتباع ، فسَّر به كثيراً من حالات النصب والبناء على الفتح التي نجدها في سياقات معروفة من مثل : فتح لام المستغاث ، وكسر المضاف الى ياء المتكلم ، وبناء اسم لا النافية للجنس[٦٥] .

الشواهد النحويّة :

وكل ما ذكر من امثلة يجوّز لنا الجرّ على الجوار (أي الإتباع) ، وعدم نكرانه، وايضا القياس عليه خلافاً لما ذهب اليه الدكتور صادق حسين [٥٤] ، وقد أنكر الدكتور علي أبو المكارم أن يكون (الجوار) عامل قياس ، قال : (وما ذكره ابن هشام من أنَّهُ قياس في مواضع لا سند له ، على الرغم من أنَّهُ قد عزي لسيبويهِ أيضاً) [٥٥] ، دليله أنَّ (حركة المجاورة ليست حركة بناء وإعراب ، وإنما هي حركة اجتلبت للمناسبة بين اللفظين المتجاورين ، فلا تحتاج لعامل ؛ لأن الإتيان بها إنما هو لمجرد أمر استحساني لفظي لا تعلق له بالمعنى) [٥٦] ، اقتضاه طلب المشاكلة اللفظية .

وان كان الإتباع علة صوتية ، فإنَّ اللسان يجري به ، وقد مَرنَ العرب عليه ، فهو الأصل الذي لا يتطلب البيان فيه فإذا خرج إلى غيره التمس العلة له [٥٧] . وهو واقع في العربية قديماً وحديثاً ، وليس لنا ان نقصره على السماع ، لأنه في جانب منه يمثل لغة من لغات العرب . وقد كان للحديث النبوي الشريف دور في بيان ذلك ، من ذلك حديث ادم (ع) الذي قيل فيه (حياك وبيّاك) ، فقد ذكر أنَّ (بيّاك) معناها (اضحكك) ، وهنا نجد أن الحديث كان واحدا من مسالك الوصول الى لغات العرب وإحيائهم [٥٨] .

والاتباع بعد ذلك يدخل في مسائل مختلفة كالجمع نحو قوله تعالى : (خرّوا سُجَّداً وبكيّاً) [٥٩] ، فـ (بكيّاً) جمع (باك) وهو جمع غير قياسي اذ القياس (بُكاة) كقاضٍ وقُضاة [٦٠] ، ولكن تحقيق التعادل بين (سُجَّداً) و (بكيّاً) اقتضى هذا الاتباع ، فاتبع الثاني الاول لتحقيق التعادل في اللفظ .

ومثله في القران الكريم ، قوله تعالى : (وإن منكم إلاّ واردُها كان على ربك حتماً مقضيّاً ثم ننجي الذين أتّقوا ونذر الظالمين فيها جثيّاً) [٦١] فـ (جثيّاً) جمع (جاثٍ) ، وهو خلاف القياس فكان أن اتبع الثاني الأول لتحقيق التعادل .

ومن مسائل العربية تعدية فعل لازم إتباعا لأخر قبله كقول العرب (اهنأني و مرأني) فـ (مرأ) تعدى إتباعا ، إذ الاصل أن يقال : أمرأني [٦٢] ، ومنه في مسائل الحذف : قول الرسول (ص) في كتابه الى وائل بن حُجْر الحضرمي : (ومن أجبا فقد أربى) ، فالأصل في (أجبا) : (أجبأ) ، فحذفت الهمزة للإتباع [٦٣] ، (إتباع الأول الثاني) ؛ وذلك لتحقيق التعادل بين الألفاظ والتراكيب ، ولعلَّ هذا ما دفع الحريري إلى إشاعة ظاهرة الإتباع في

الشواهد النحوية في (الإتباع) عديدة ، وسنحاول عرض طائفة من الشواهد فيما يشمل التوابع وصرف ما لا ينصرف وجواب الشرط :

أولاً : التوابع :

١- النعت ، قال ذو الرُّمة [٦٦] :

تريك سُنّةَ وجهٍ غيرِ مُقرفةٍ
ملساء ليس بها خالٌ ولاندبُ

فخفض (غيرِ) مراعاة للفظ (وجه) . ومثله في القران الكريم (مثلُ الذين كفروا بربِّهم أعمالهم كرمادٍ اشتدَّتْ بهِ الريح في يومٍ عاصفٍ) [٦٧] ، قال الفراء : (في يومٍ عاصفٍ) فجعل العصوف تابعاً لليوم في إعرابهِ ... وإنّما العصوف للريح . و إن نَويت أن تجعل (عاصف) من نعت الريح خاصّة . فلمّا جاء بعد اليوم اتبعه في إعراب اليوم ، وذلك من كلام العرب أن يُتبعوا الخفض الخفض اذا أشبهَهُ) [٦٨]، وقال الطبري في قوله تعالى (في يوم عاصف) : (هو من نعت الريح خاصة ، غير أنّه لمّا جاء بعد اليوم أتبع اعرابه ، وذلك أن العرب تتبع الخفض الخفض في النعوت ، كما قال الشاعر :

تريك سنّةَ وجهٍ غيرِ مُقرفةٍ ملساء ليس بها خالٌ ولا ندب

فخفض غير إتباعا لإعراب الوجه ، وإنما هي من نعت السنة ، والمعنى سنّة وجه غيرَ مقرفة ، وكما قالوا : (هذا جُحر ضبٍّ خربٍ)[٦٩] . وقال أبو حيان : (عاصف من صفة الريح ، إلاّ أنّه لمّا جاء بعد اليوم اتبع إعرابه كما قيل : جُحر ضبٍّ خربٍ ، يعني : أنّه خفض على الجوار) [٧٠] ، فالإتباع أو الجر على الجوار وجه سليم في العربية وإن كان هناك أوجه أخرى قال الالوسي :((في يوم عاصف) العصف اشتداد الريح وصف به زمان هبوبها على الإسناد المجازي كنهاره صائم وليله قائم للمبالغة ، وقال الهروي : التقدير في يوم عاصف الريح فحذف الريح لتقدم ذكره كما في قوله :

إذا جاء يوم مظلم الشمس كاسف*

والتنوين على هذا عوض من المضاف إليه ، وضعف هذا القول ظاهر) [٧١] ، أو هو من باب حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه والتقدير في يوم عاصف ، أو إضافة الموصوف إلى الصفة من غير حاجة الى حذف .[٧٢]

ومن الأمثلة قوله تعالى : (إن الله هو الرزاق ذو القوّة المتينِ) [٧٣] ، فخفض المتين والوجه أنَّ يرفع لأنّه

نعت (الرزاق) [٧٤] ، ومثله في القران الكريم قوله تعالى : (و إنّي أخاف عليكم عذاب يوم محيط)[٧٥] ، فجر (محيط) لمجاورته يوم ، وهو نعت لـ (عذاب) ، قال العكبري : (و(محيط) : نعت ليوم في اللفظ ، وللعذاب في المعنى) [٧٦] ، أمّا مَن قدّر عذاب يوم محيط عذابه فمردود قال : (وهو بعيد ؛ لان محيطاً قد جرى على غير من هولَـهُ ، فيجب إبرازُ فاعله مضافاً إلى ضمير الموصوف) [٧٧] ، وممّا عرضنا يتبيّن أن التعليل بالإتباع يبقى الأقرب مأخذاً ، ولا نحتاج معه الى تكلف التأويل والمعنى واضح لأمن اللبس .

٢- التوكيد :

من ذلك قول أبي الغريب النصريّ :

يا صَاح بلّغ ذوي الزَّوجاتِ كلِّهمْ
أن ليسَ وصلٌ إذا انحلت عُرى الذَّنبِ

فهنا جرّ (كلهِمْ) لمجاورته (الزوجات) ، وكان حقه النصب لأنَّه توكيد لـ (ذوي) ، ورأى ابن هشام أنَّه نادر في التوكيد .[٧٨]

٣-عطف النسق :

من جر عطف النسق على الجوار قوله تعالى : (حور عين) [٧٩] ، فالوجه عند الفراء الخفض قال : (وحورٍ عينٍ) خفضها أصحاب عبد الله وهو وجه العربية ، وإنْ كانَ أكثر القراء على الرفع ؛ لأنهم هابوا أن يجعلوا الحور العين يطاف بُهنَّ ، فرفعوا على قولك : ولهم حور عين ، أو عندهم حور عين . والخفض على أن تتبع آخر الكلام بأوله ، وإن لم يحسن في آخره ما حسن في أوله) [٨٠] . ثم قال : (وقد كان ينبغي لمن قرأ : وحورٌ عينٌ لأنهن – زعم – لا يطاف بهن أن يقول : (وفاكهةٌ ولحمُ طير) ؛ لأنَّ الفاكهة واللحم لا يطاف بهما – ليس يطاف إلّا بالخمر وحدها ففي ذلك بيان ؛ لأن الخفض وجه الكلام) .[٨١]

وقال العكبري : ((وحورٌ عينٌ) يقرأ بالرفع .. ويقرأ بالنصب على تقدير : يعطون أو يُجازون . وبالجر عطفاً على أكواب في اللفظ دون المعنى ، لأنَّ الحور لا يُطاف بهنَّ) .[٨٢]

ورأى الطبري أن الرفع والجر قراءتان معروفتان وقد قرأ بكل واحدة منهما جماعة من القرّاء مع تقارب معنييهما ، فبأي القراءتين قرأ القارئ فمصيب ، وقراءة الخفض تكون على إتباع اعراب ما قبلها من الفاكهة واللحم ، وإن كان ذلك لا يُطاف به ، ولكن لمّا كان معروفاً معناه اتبع الأخر الأول في الإعراب [٨٣] .

ومن الأمثلة الأخرى قوله تعالى : (فهي خاوية على عروشها وبئرٍ معطلةٍ وقصرٍ مشيد) [٨٤] ، قال الفراء : (البئر والقصر يخفضان على العطف على العروش ، و إذا نظرت في معناها وجدتها ليست تحسنُ فيهما (على) ؛ لأن العروش أعالي البيوت والبئر في الأرض ، وكذلك القصرُ لأن القرية لم تحوِ على القصر ، ولكنه اتبع بعضه بعضاً) [٨٥] ، فالفراء هنا يعلل العطف بالإتباع ، وهي علةٌ صوتيةٌ لم يكن للمعنى فيها مدخل فهو إتباع في اللفظ من غير أن يكون إتباعا في المعنى مراعاة للانسجام الصوتي .[٨٦]

أمّا نظير ذلك في كلام العرب ، فمثّل له الفراء بقول الراعي النميري[٨٧] :

إذا ما الغانيات برزنَ يوماً وزجّجن الحواجب والعيونا

(فالعين لا تزجّج إنما تكحل ، فردّها على الحواجب ؛ لأن المعنى يعرف) [٨٨] .

ومن الأمثلة الأخرى ، قول الشاعر :

ولقيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحا

والرمح لا يتقلد ، فردَّهُ على السيف .[٨٩]

وقول الشاعر :

علفتها تبناً وماءً بارداً حتى شَتَتْ همالة عيناها

(والماء لا يعتلف ؛ إنما يُشرب فجعله تابعاً للتبن) [٩٠] .

فهذه الشواهد وغيرها حملها الفراء على الإتباع ، قال المبرد : (وإذا اختلط المذكوران جرى على أحدهما

ما هو للآخر إذا كان في مثل معناه ، لأنَّ المتكلم يبيّن به ما في الآخر و إن كان لفظه مخالفاً فمن ذلك قول الشاعر : شراب ألبانٍ وتمرٍ واقِطْ

فالتمر والاقط لا يقال فيهما : شُرباً ، ولكن أدخلهما مع ما يشرب فجرى اللفظ واحداً ، والمعنى أن ذلك يصير الى بطونهم ، ومثله [٩١] :

ياليت زوجن قد غدا متقلداً سيفاً ورمحا

لأن معنى المتقلّد : حامل ، فلّما خلط بينهما جرى عليهما لفظ واحد) [٩٢] ، فالنص يؤكد أنَّه لمّا خلط بينهما جرى عليهما لفظ واحد ، وما ذاك إلّا (الإتباع) للمجاورة [٩٣] ؛ لأنَّهُ جمع بينهما ، في حين رأى ابن جني أنّه محمول على معنى الأول لا لفظه [٩٤] ، ورأى ابن الشجري (أنَّ هذا الفن متسع في كلام العرب يقدرون للثاني ما يصلح حمله عليه ، ولا يخرج بهِ عن المراد بالأول فيقدرون هنا وحاملاً رمحاً) [٩٥] ، وحقاً أنَّهُ فن متسع في كلام العرب لكنّا لا نحمله على التقدير بل على المجاورة ؛ لذا فما احسن رأي الفراء لأنَّهُ أدنى مأخذا ، وقد نسب أبو حيان الأندلسي الى الفراء القول بحمل هذا النوع من كلام العرب على إضمار فعل مناسب [٩٦] ، ونص الفراء لا يوحي بذلك بل هو يقول بالاتباع لأنَّ المعنى واضح ولا لبس فيه .

ثانياً : صرف ما لا يصرف للتناسب[٩٧]

نحو قوله تعالى : (وجئتك من سبإٍ بنبأ) [٩٨] ، ومنه قراءة نافع والكسائي وأبي بكر عن عاصم [٩٩] ، (سلاسلا) [١٠٠] ، قال الفراء : (كتبت (سلاسل) بالألف ، وأجراها بعض القرّاء لمكان الألف التي في آخرها . ولم يجرِ بعضهم) ، وقال : (ومثل ذلك قوله تعالى (كانت قواريرا) [١٠١] ، واثبت الألف في الأولى لأنها رأس آية والأخرى ليست بآية ... وكذلك رأيتها في مصحف عبد الله ، وقرأ بها أهل البصرة ، وكتبوها في مصاحفهم كذلك . وأهل الكوفة والمدينة يثبتون الألف فيهما جميعاً ، وكأنهم استوحشوا أن يكتب حرف واحد في معنى نصب بكتابين مختلفين فإن شئت أجريتهما جميعاً و إن شئت لم تجرهما) [١٠٢] ومن هنا يتضح أنها لغة لبعض العرب ،و إن الإجراء وعدم الإجراء ورد عن العرب وكُلٌ صواب .

وقال ابن خالويه في قوله تعالى : (سلاسل) [١٠٣] : يقرأ بالتنوين وتركه . فالحجة لمن نوّن : أنّه شاكل بهِ ما

قبله من رؤوس الآي ، لأنها بالألف ، و إن لم تكن رأس آية ، ووقف عليهما بالألف . والحجة لمن ترك التنوين : أن وزن (فعالل) لا ينصرف إلّا في ضرورة شاعر وليس في القران ضرورة ، وكان أبو عمرو يتبع السواد في الوقف ، فيقف بالألف ، ويحذف عند الإدراج (١٠٤) ، وهنا يتضح أن من منع صرفها التزم قياس العرب وقد أثبت الدكتور أحمد الجنابي أنَّ (صرف الممنوع من الصرف لا يختص بالشعر ولا يتصل بقبيلة واحدة فهو ظاهرة من الظواهر النحوية التي أقر بها فريق وجعلها فريق من باب الضرورات ، وليس بصحيح .. فصرف الممنوع من الصرف ظاهرة موازية لظاهرة المنع ، وتسير الظاهرتان جنباً الى جنب) (١٠٥) . يؤيد هذا الكلام ما ذكره السهيلي أن كثيراً من العرب يصرفون (صيغة منتهى الجموع) ، وأنه قد جاء في القران مصروفاً وغير مصروف (١٠٦) يؤكد ذلك ما صرّح به الفراء : (فإن شئت أجريتهما جميعا و إن شئت لم تجرهما) (١٠٧) ، فكل صواب ، وقد نقل عن الكسائي أن العرب يصرفون جميع ما لا ينصرف إلّا أفعل التفضيل ، ونقل عن الأخفش أنهم يصرفون مطلقاً (وهم بنو أسد لأن الأصل في الاسماء الصرف والوقف في هذه القراءة بالألف بدل التنوين وعن الحسن والشنبوذي كذلك) (١٠٨) ، وقد ذكر الدمياطي أنَّ تنوين (سلاسل) للتناسب لأنَّ ما قبله منون منصوب (١٠٩) .

ومثله قوله تعالى : (كانت قواريرا قواريرا) (١١٠) ، قال ابن خالويه) يقرأن معاً بالتنوين وبالألف في الوقف ، وبطرح التنوين فيهما ... فالحجة لمن قرأهما بالتنوين : أنَّ نوّن الأولى لأنها رأس آية وكتابتها في السواد بألف وأتبعها الثانية لفظاً لقربها منها وكراهية المخالفة بينهما ، وهما سيّان ... فصرف الثاني لقربه من الأول . والحجة لمن ترك التنوين : أنه أتى بمحضر قياس العربية لأنَّهُ على وزن فواعيل . وهذا الوزن نهاية الجمع المخالف لبناء الواحد ، فهذا ثِقلٌ ، وهو مع ذلك جمع والجمع فيه ثقلٌ ثانٍ ، فلما اجتمع فيه ثقلان منعاه من الصرف) (١١١)، فتنوين الأولى لأنها رأس آية وهي لغة ونوّن الثانية إتباعا للأولى لأجل التناسب .

قال الدمياطي في (قواريرا قواريرا) : (ووقفوا عليهما بالألف للتناسب) (١١٢) فالايقاع للتناسب واضح ، وليس لنا أن نتعبد قياس العربية لأن ما سمع عن العرب يخالف هذا القياس ، وقد صحت هذه القراءة من كلام العرب .(١١٣)

ثالثاً : جواب الشرط :

يرى الكوفيون أنَّ جواب الشرط جزم لمجاورته المجزوم (١١٤) ، ولم يأخذ بهذا الرأي الدكتور علي أبو المكارم ، ورده بقول الرضي الذي يرى (أن العمل بالجوار للضرورة) (١١٥) فلا يتوسع فيه ولا يحمل عليه (١١٦) ، ولسنا معه فيما ذهب إليه ، لأن العمل بالجوار له اسباب كثيرة كالتناسب والتعادل والانسجام ، يستدعيه السياق ، وهذا واقع في القران الكريم الذي لا يأتيه الباطل ، ولا يمكن أن يحمل شيء من القران على الضرورة ، وقد اثبت الدكتور عمر يوسف أن ظهور الجزم في جواب الشرط قرينة على التعليق في السياق الشرطي ، ومثل قرينة الجزم قرينة الفاء ، وهي أسبق في الظهور في قرينة الجزم (ولعل في هذا الرأي ما يفسر دخول الفاء على المشروط * في قول الحق تعالى : (ومن عاد فينتقم الله منه) (١١٧) ، وفي قراءة حمزة : (إن تضلَّ إحداهما فتذكر أحداهما الأخرى) (١١٨) و اخال أن اللغة ، جرياً على نهجها التطوري جعلت تميل الى التخصيص ، فبدأت تخص المضارع الواقع في جملة المشروط بقرينة الجزم ، مماثلة لأخيه الواقع في الشرط أو حملا على الجوار كما عبر الكوفيون) (١١٩) .

وهذا يفسر لنا لماذا خصت العربية فعل جواب الشرط ان كان مضارعاً بالجزم ، وفيما عدا ذلك ظلت العربية تضيف إليه الفاء عندما يفترق الشرط عن الجواب في الطبيعة التركيبية أو الصيغة البنائية (١٢٠) ، كقوله تعالى : (إن كان قميصه قُدَّ من قُبُل فصدقت) (١٢١) ، وقوله جلَّ شأنه : (فمن يؤمن بربِّه فلا يخاف بخساً ولا رهقا) (١٢٢) .

الخاتمة

من خلال هذا العرض يتبيّن أنَّ الإتباع ظاهرة لغوية اقتضتها طبيعة اللغة العربية ، واسباب وجودها كثيرة منها التناسب والتعادل وتحقيق الانسجام داخل التركيب .

و أنَّ ألفاظ الإتباع – في كثير منها – لها معانٍ لم تتجل أمام الناس حقاقها لانتسابها الى لهجات عربية مختلفة ، و أنَّ حمل الشيء على ما يجاوره من الأمور التي حرص عليها العرب في لغتهم ، فالعرب تختار مطابقة الألفاظ وتحرص عليه ، لذا جعله الأعلم الشنتمري من الكلام كاللازم . والذي جوّز لهم ذلك هو أمن اللبس .

إنَّ باب الإتباع باب واسع في العربية ويشمل مسائل عديدة فيها ، أشرنا الى جوانب منها ، أتمنى أن أكون قد وفقت في ذلك ، وما التوفيق إلّا بالله عليه توكلت و إليه أنيب .

الهوامش

١- ينظر : مختار الصحاح ٧٤ و المصباح المنير ٧٢.
٢- سورة الكهف آية ٨٥ .
٣- لسان العرب مادة (تبع) ، ج٢ /١٣ .
٤- سورة الشعراء آية ٦٠ .
٥- ينظر : إعراب القران للنحاس ٢/ ٣٠٥ و ينظر : الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ١٣٦ ، فقد ذكر ان أتّبع بزنة أفعل ، ومعنى اتّبعه سرت في اثره ، ، ومعنى اتَّبعته بألف القطع : لحقته
٦- ينظر : العين ١٧٩/١ و لسان العرب مادة (تبع) ، ج٢ /١٤.
٧- لسان العرب ، مادة (تبع) : ج٢ /١٧ .
٨- ينظر : الصاجي في فقه اللغة : ٤٨٥.
٩- فقه اللغة: ٢٨٢.
١٠- الاتساع في اللغة والنحو : ٥٤ ، رسالة ماجستير لسلوان علي .
١١- ينظر : المحتسب في وجوه القراءات : ١/ ٣٧ .
١٢- المحتسب في وجوه القراءات: ٣٧/١ .
١٣- المحتسب: ١/ ٣٨ .

١٤- ينظر : المحتسب: ١/ ٣٨ ، والأشباه والنظائر: ١/ ١٨ .
١٥- ينظر : الأمالي لأبي علي القالي ، مج١ ، ج٢ / ٢٠٩ .
١٦- ينظر : المصدر نفسه ، مج ١، ج٢ / ٢٠٨-٢٠٩.
١٧- ينظر : الإتباع والمزواجة لابن فارس : ٣ .
١٨- الصاحبي ٤٥٨ ، وينظر : الإتباع والمزاوجة لابن فارس: ١ .
١٩- رسالة ماجستير مقدمة لكلية التربية الاولى وقد طبعتها دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد . .
٢٠- النوادر لابن الاعرابي : ١/ ٣٥١ .
٢١- ينظر : الأمالي لأبي علي القالي :٢/ ٢١١ .
٢٢- ينظر : مقامات الحريري دراسة لغوية :٧٩ .
٢٣- ينظر : الاتباع والزواجة لابن فارس: ٤.

٢٤- شعر ابن ميادة : ٢٠ .
٢٥- ينظر : الاتباع والمزاوجة لابن فارس: ٤.
٢٦- ينظر : الامالي لابي علي القالي :٢١١/٢.
٢٧- ينظر : مقامات الحريري دراسة لغوية :٧٩ .
٢٨- ينظر : دلالة الالفاظ : ٢٠٤ .
٢٩- النهاية في غريب الحديث والاثر :٤٧١/١ . .
٣٠- المُصَنَّف :١١٤/٥ ، وينظر : المزهر :٣٢٥/١ .
٣١- الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية : ٧١-٧٢ .
٣٢- الكتاب (هارون) : ١/ ٤٣٦ .
٣٣- ينظر : منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي : ٢٢٨ .
٣٤- الكتاب (هارون) : ٤٣٧/١ .
٣٥- الكتاب (هارون) : ١/ ٤٣٧ ، ديوان العجاج :١٥٨ .
٣٦- ينظر: مسائل خلافية بين الخليل وسيبويه :٥٧ .
٣٧- معاني القران للفراء : ٢/ ٣١٧ .
٣٨- ديوان امرىء القيس : ٦٢ .
٣٩- مسائل خلافية بين الخليل وسيبويه : ٥٧ .
٤٠- النكت في تفسير كتاب سيبويه : ١/ ٢٠٥ .
٤١- ينظر : المنهج الصوتي للنحو العربي في معاني القران : ١٠٦ .
٤٢- سورة الحج : ٤٥ .
٤٣- معاني القران : ٢/ ٢٢٨ .
٤٤- المنهج الصوتي للنحو العربي في معاني القران : ١٠٦ .
٤٥- النحويون والقران : ٢٠٣ .
٤٦- اعراب القران للنحاس : ١/ ٢٥٨ .
٤٧- ينظر : الجر على الجوار في النحو العربي : ١٣٦
٤٨- ينظر : معاني القران للفراء :٢/ ٧٤ و ديوان ذي الرُّمة : ١١.
٤٩- ينظر : الخصائص : ٣/ ٢٢٠ ، ديوان الحطيئة :١٨١ .
٥٠- ينظر : معاني القران للفراء :٧٥/٢.
٥١- الجر على الجوار في النحو العربي : ١٣٦ .
٥٢- ينظر : الخصائص : ١/ ١٩١-١٩٣ .
٥٣- الجر على الجوار في النحو العربي : ١٣٦ .

٥٤- ينظر : المرجع نفسه : ١٣٦ .
٥٥- الحذف والتقدير في النحو العربي : ١٣٤ .
٥٦- المرجع نفسه : ١٣٥ .
٥٧- ينظر : الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحويّة :٧١ .
٥٨- المرجع نفسه : ٧٣.
٥٩- سورة مريم :٥٨ .
٦٠- ينظر : ظاهرة التغليب في العربية :٦٢ .
٦١- سورة مريم : ٧١-٧٢ .
٦٢- ينظر : ظاهرة التغليب في العربية : ٦٢ .

٦٣- ينظر : ظاهرة التغليب في العربية: ٦٢.
٦٤- ينظر : مقامات الحريري دراسة لغوية : ٧٣ وما بعدها .

٦٥- ينظر : قضايا صوتية في النحو العربي : ٣٦٨-٣٧١ .
٦٦- ديوان ذي الرمة :١١ ، وينظر : صفحة ٩ من البحث
٦٧- سورة إبراهيم : ١٨ .
٦٨- معاني القران للفراء : ٢/ ٧٣-٧٤.
٦٩- جامع البيان : ١٣/ ٢٣٥-٢٣٦ .
٧٠- تفسير البحر المحيط : ٥/ ٥٣٢.
* يريد كاسف الشمس
٧١- روح المعاني : ١٣/ ٢٥٦ .
٧٢- ينظر : روح المعاني : ١٣/ ٢٥٦.
٧٣- سورة الذاريات : ٥٨ .
٧٤- ينظر : معاني القران للفراء : ٧٥/٢ .
٧٥- سورة هود : ٨٤ .
٧٦- التبيان في إعراب القران مج ٥٤٦/١ .
٧٧- المصدر نفسه : ١/ ٥٤٦ .
٧٨- ينظر : مغنى اللبيب :٢/ ٤٩٠ .
٧٩- سورة الواقعة : ٢٢ .
٨٠- معاني القران للفراء : ٣/ ١٢٣.
٨١- المصدر نفسه : ٣/ ١٢٤ .
٨٢- التبيان في إعراب القران : ٢/ ٣٩٦ .
٨٣- ينظر : جامع البيان عن تأويل آي القران : ٢٧/ ٢٠٦-٢٠٧ .
٨٤- سورة الحج : ٤٥ .
٨٥- معاني القرآن :٢٢٨/٢ و ينظر : املاء ما من به الرحمن : ١٤٥/٢ .
٨٦- ينظر : المنهج الصوتي في النحو العربي في معاني القران : ١٠٦ .
٨٧- ديوان الراعي النميري : ٢٦٩ .
٨٨- معاني القران :٣/ ١٢٣ .
٨٩- ينظر : معاني القران : ١٢٣/٣ .
٩٠- معاني القران : ٣/ ١٢٤.
٩١- البيت لعبد الله بن الزبعرى ، وهذه رواية الاخفش ، ينظر معاني القران للاخفش :٢٧٧/١ ، وينظر: المقتصد في شرح الايضاح ، مج١ :٦٦٢ ، وشرح المفصل لابن يعيش :٣٦٠/١ . وللبيت= =رواية اخرى في معاني القران للفرّاء :١٢٣/٣ ، وينظر صفحة ١٧

من البحث ، وجاء في الانصاف رواية اخرى وهي : (ياليت زوجك في الوغى) :٦١٢/٢ .
٩٢- المقتضب :٢/ ٥١ .
٩٣- ينظر : مغنى اللبيب :٢/ ٤٨٩ .
٩٤- ينظر : الخصائص :٤٣١/٢ .
٩٥- امالي ابن الشجري : ٢/ ٣٢١ .
٩٦- ينظر : ارتشاف الضرب :٣/ ١٤٩١ .
٩٧- ينظر : همع الهوامع :١/ ١٢١ .
٩٨- سورة النمل : ٢٢ .
٩٩- ينظر : شرح الكافية الشافية : ٢/ ١٠٤.
١٠٠- سورة الانسان : ٤ .
١٠١- سورة الانسان : ١٥ .

١٠٢- معاني القران : ٣/ ٢١٤ .
١٠٣- سورة الانسان :٤.
١٠٤- ينظر : الحجة في القراءات السبع : ٢٣٥ .
١٠٥- الصرف وعدم الصرف في اسماء المدن والامكنة :٣٤ .
١٠٦- ينظر : أمالي السهيلي : ٣٩ .
١٠٧- معاني القران : ٣/ ٢١٤ .
١٠٨- اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر : ٥٦٥ .
١٠٩- ينظر : المصدر نفسه : ٥٦٥ .
١١٠- سورة الانسان : ١٥-١٦ .
١١١- الحجة في القراءات السبع : ٢٣٥ .
١١٢- اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر : ٥٦٥ .
١١٣- ينظر : إعراب القران (للنحاس) ٦٦/٥ .
١١٤- ينظر : الانصاف في مسائل الخلاف ، مسألة ٨٤ ، ج٢/ ٦٠٢ .
١١٥- شرح كافية ابن الحاجب : ٤/ ٩٦ .
١١٦- ينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي : ١٣٦
* يريد بـ (المشروط) جملة الجواب
١١٧- سورة المائدة : ٩٥ .
١١٨- سورة البقرة : ٢٨٢ .
١١٩- النحو الغائب : ٣٧١.
١٢٠- ينظر: النحو الغائب : ٣٧٢ .
١٢١- سورة يوسف : ٢٦ .
١٢٢- سورة الجن : ١٣ .

ثبت المصادر والمراجع

- الإتباع والمزاوجة لابن فارس (ت ٣٩٥هـ) ، مط : مكتبة مشكاة الإسلاميّة ، د.ت .
-الاتساع في اللغة والنحو عند الزمخشري ، رسالة ماجستير لسلوان علي حسين ، كلية اللغة العربية وعلوم القران ، الجامعة الاسلامية ، ٢٠٠٦ .
-اتحاف فُضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ، شهاب الدين أحمد بن محمد البنّاء (ت ١١١٧هـ) ، وضع حواشيه الشيخ أنس مهرة ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠١ .
-ارتشافُ الضرب من لسان العرب ، ابو حيان الاندلسي (ت ٧٤٥هـ) ، تح : د. رجب عثمان محمد ومراجعة د. رمضان عبد التواب ، مط : المدني ، مصر ، ط١ ، ١٩٩٨ .
-الأشباه والنظائر في النحو ، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، وضع حواشيه غريد الشيخ ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١ .
-إعراب القران ، ابو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) ، الجزء الأول تح : د. زهير غازي زاهد ، مط : العاني ، بغداد ، ١٩٧٧ ، الجزء الثاني والخامس ، تح : عبد المنعم خليل إبراهيم ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١ .
-الأمالي ، أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ) ، منشورات محمد علي بيضون ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٢ .

-أمالي السهيلي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الأندلسي (ت ٥٨١هـ) ، تح : السيد محمد إبراهيم البنا ، مط : السعادة ، مصر ، ط١ ، ١٩٧٠ م.
-الامالي الشجرية ، ابن الشجري ، هبة الله علي بن حمزة (ت ٥٤٢هـ) ، مط : دار المعرفة ، بيروت ، (د.ت) .
-املاء مامن به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات في جميع القران ،ابو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري (ت ٦١٦هـ) ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٧٠ .
-الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ، الأنباري (ت ٥١٣هـ) ، تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مط : المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٢ .
-البحر المحيط ، ابو حيان الاندلسي (ت ٧٤٥هـ) ، تح : د. عبدالله الرزاق المهدي ، مط : دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٢ .
-التبيان في إعراب القران ، ابو البقاء ، عبدالله بن الحسين العكبريّ (ت ٦١٦ هـ) وضع حواشيه : محمد حسين شمس الدين ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٨ م .
-جامع البيان عن تأويل أي القران (تفسير الطبري) ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ ، تح : محمود شاكر ، مط : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١ .
-الجر على الجوار في النحو العربي ، د. صادق حسين كنيح ، مجلة كلية المعلمين ، ع٧ .
-الحجة في القراءات السبع ، ابن خالويه ، أبو عبد الله الحُسين بن أحمد (ت٣٧٠هـ) ، تح : أحمد فريد المزيدي ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٩ م.
-الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغويّة والنّحوية ، د. محمد ضاري حمادي ، مط : مؤسسة المطبوعات العربية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٨٢ .
-الحذف والتقدير في النحو العربي ، د. علي أبو المكارم ، مط : دار غريب القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٧ م.

-الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) ، تح : محمد علي النجار ، مط : دار الهدى ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٥٦ .
-دلالة الألفاظ ، د. ابراهيم أنيس ، مط ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط١ ، ١٩٥٨م.
-ديوان امرئ القيس ، مط : دار صادر ، بيروت ، لبنان ، د.ت .
- ديوان الحطئية : تح : د. عمر فاروق الطبّاع ، مط : دار الارقم بن الارقم ، بيروت ،١٩٩٦ .
-ديوان الراعي النميري : عبيد بن حصين ، جمعه وحققه راينهرت ، نشر نرانتس شتايز بثيسبادن ، بيروت ،ط١ ، ١٩٨٠ م.
-ديوان ذي الرُّمّة ، تقديم : أحمد حسن بسج ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٥ .

-ديوان العجاج (رواية الاصمعي : تح :د. عزة حسن ، مط ، دار الشرق ، بيروت ١٩٧١م.
-روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني ، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الالوسي (ت ١٢٧٠ هـ) ، تح : محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي ، مط : دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٩م .
-شرح كافية ابن حاجب – رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت ٦٨٦ هـ) ، تح : أحمد السيد أحمد ، مط : المكتبة التوفيقية ، مصر .
-شرح الكافية الشافية – أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبدالله بن محمد بن مالك (ت ٦٧٢هـ) تح : علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ،ط١ ، ٢٠٠٠م .
-شرح المفصل لابن يعيش موفق الدين بن علي (ت ٦٤٣هـ) ، تح : احمد السيد احمد ، مراجعة : اسماعيل عبد الجواد عبد الغني ، مط : المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، مصر ، د.ت .
-شعر ابن ميَّادة : جمع وتحقيق : د. حنا جميل حداد ، دمشق ، ١٩٨٢م.
-الصّاحِبي ، ابو الحسن أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) ، تح : السيد أحمد صقر ،مط : دار احياء الكتب العربية ، مصر ، ط١ ، ١٩٧٧ .
http://thiqaruni.org/arabic/96.pdf
-الصرف وعدم الصرف في اسماء المدن والأمكنة ، د. أحمد نصيّف الجنابي ، مجلة اداب المستنصرية ، ع ٩ ، ١٩٨٤م .
-ظاهرة التغليب في العربية ، د. عبد الفتاح الحموز ، ط١ ، ١٩٩٣ م .
-العين للخليل بن احمد ، تحقيق د. مهدي المخزومي ، ود. ابراهيم السامرئي ، العراق ، ١٩٨٠ م.
-فقه اللغة واسرار العربيّة ، ابو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٩هـ) ، تح : مجدي فتحي السَّيِّد ، مط: المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، مصر ، د. ت .

-قضايا صوتية في النحو العربي ، د. طارق عبد عون الجنابي ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، ج٣٢ ، مج ٣٨ ، ١٩٨٧م .
-الكتاب ، سيبويه ، أبو بشر عَمرو بن عثمان بن قنبر ، تح : عبد السلام محمد هاورن ، مط : مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٨ .
-لسان العرب ، ابن منظور (ت ٧١١هـ) ، تصحيح : أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيديّ ، مط : دار التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٨٦م .
-المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها ، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) ، تح : علي النجدي ناصف و د. عبد الحليم النجار ، مط : وزارة الاوقاف ، القاهرة ، ٢٠٠٤ م.
-مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦هـ) ، مط : دار الرسالة ، الكويت ، ١٩٨٢ م.
-المُزهر في علوم اللغة وأنواعها ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تصحيح :

فؤاد علي منصور ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٨م .
-مسائل خلافية بين الخليل وسيبويه - د . فخر الدين صالح سليمان قباوة ، مط : دار الأمل للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط١ ، ١٩٩٠م .
-المصنَّف : عبد الرزاق الصنعاني (ت ٢١١هـ) ، تح : حبيب الرحمن الاعظمي ، منشورات المجلس العلمي – د.ت .
-معاني القران ، ابو الحسن سعيد بن مسعدة ، الاخفش الاوسط (ت ٢١٥هـ) ، تح : الدكتورة هدى محمود قراعة ، مط : المدني ، ط١، ١٩٩٠ .
-معاني القران ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت٢٠٧هـ) ، الجزء الثاني ، تحقيق : الاستاذ محمد علي النجار ، والجزء الثالث ، تحقيق : د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي ومراجعة الاستاذ علي النجدي ناصف ، مط : دار السرور .
http://thiqaruni.org/arabic/22.pdf
-مغني اللبيب عن كتب لأعاريب ، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) ، تح : حسن حمد ومراجعة د. اميل بديع يعقوب ، مط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٨م .
-المقتصد في شرح الايضاح : عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ، تح : الدكتور كاظم بحر المرجان ، مط :دار الرشيد ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٢ .
-مقامات الحريري دراسة لغوية ، عبد الحسن خضير ، مط : دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، ط١ ، ٢٠٠٨م . http://thiqaruni.org/arabic/18.pdf
-المقتضب ، ابو العباس محمد بن يزيد المبّرد (ت ٢٨٥هـ) ، تح : محمد عبد الخالق عضيمة ، مط : عالم الكتاب ، بيروت ، ١٩٦٣ م.
http://thiqaruni.org/arabic/59.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/57.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/68.pdf

-المنهج الصوتي للنحو العربي في معاني القران ، د. محمد كاظم البكّاء ، مجلة المورد ، مج ١٧ ، ع ٤ ، لسنة ١٩٨٨ م.
-منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي ، د. محمد كاظم البكاء ، مط : دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، ط١ ، ١٩٨٩ م.
-النحو الغائب ، د. عمر يوسف عكاشة ، مط : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٣م .
-النحويون والقران ، د. خليل بنيان الحسون ، مط : مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان ، الأردن ، ط١ ، ٢٠٠٢م.
-النكت في تفسير كتاب سيبويه ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان الأعلم الشنتمري (٤٧٦هـ) ، تح : د. زهير عبد المحسن سلطان ، مط : معهد المخطوطات العربية ، الكويت ، ط١ ، ١٩٨٧ م .
-النهاية في غريب الحديث والاثر : المبارك محمد بن الاثير (ت ٦٠٦هـ) ، تح : طاهر احمد الزاوي ومحمود الطناجي ، مط : مؤسسة اسماعيليان ، قم ، ايران ، ط١ ،١٤٢٦هـ.
-النوادر ، أبو مسحل الأعربي (عبد الوهاب بن حريش) ، تح : د. عزة حسن ، مط : مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٦١ م.

الفضاء الصوتي في قصيدة حفّار القبور للشاعر بدر شاكر السيّاب

((دراسة تحليلية في البنية الصوتية))

م.م أناهيد ناجي فيصل / كلية التربية ـ جامعة ذي قار
thiqaruni.org

يُعد الصوت جزءٌ مهم من بنية واحدة متماسكة لا يمكن الفصل بين أجزائها ومكمل حقيقي وفاعل لشعرية الشعر فضلاً عن النثر على حدٍ سواء، فدراسة الشعر مثلاً بمفاهيمه ومدلولاته المتعددة يوجب علينا دراسة المكونات الشعرية المكمّلة له والتي تمثل في نهاية المطاف الوحدة الكلية للعمل الشعري، والذي تعد فيه المواقع العروضية،والمواقع التركيبية اللغوية، ومواقع الأصوات من الكلمات الأكثر بروزاً في هذه الوحدة ، فالصوت لا يشمل فقط المحسنات البديعية والتشابه والتضاد و ما يثيرانه من تجانس وتناغم،وليس هو التنغيم والتسجيع أو النسق الموسيقي التقليدي للقصيدة العربية ـ بصورة عامة ـ وإنما يتعدى إلى معطيات أخرى لها علاقة بمجال التوازن مابين الحروف في الكلمة الواحدة ،والألفاظ في التركيب الواحد فضلاً عن التفاعل ما بين الدلالة والصوت. وإذا توقفنا عند مصطلح الفضاء كعاملٍ أساسي من عوامل الفاعلية الشعرية نجده يتضمن الحديث عن المواقع والانساق للنصوص البلاغية والشعرية، بصورة عامة والمرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصطلح (التراكم) والمتضمن النوع المتراكم من (الموازنات الصوتية) المتعددة كـ(الوزن العروضي) وطبيعته التجريدية و(الأداء) وطبيعة انجازه و(الموازنات) بصورها من تكرار للصامت والصائت من الأصوات [1] مستقلة أو ضمن كلمات ليتم التفاعل بعد ذلك وعلى حسب العلاقة بين العناصر المتفاعلة من اختلاف وائتلاف وتشابه وتعارض وتناقض ، فالتفاعل لا يتم ما بين المواقع والانساق الاّ في سياق تراكمي وضمن فضاء فضلاً عن العلاقة ما بين الصوت والدلالة وهي علاقة تسلسل الأفكار وتوالدها تعمل فيها اللغة على تقوية الجمل بالترابط الدلالي والنحوي، مدعَمة بعنصر صوتي قائم على مبادئ متعلقة ببنية الشعر ، من هذه المبادئ هي الموازنة ، كالموازنة التقنية في بنية الشعر بأنواعها من موازنة نحوية او موازنة شعرية و ما يتضمناه من أعداد وأجناس وحالات وصيغ وأصوات وكلمات مجردة ومحسوسة وجامدة ومتحركة واثبات ونفي وأفعال جامدة وأفعال مشتقة ونعوت ذاتية وأدوات تعريف وجميع تنوعات البناء التركيبي[2] والأصوات كما هو معلوم ترمز إلى معاني تكسب الألفاظ دلالتها عبر جرس أصواتها و ما توحي من تصورات عقلية تحيل إلى تلازم دائم بين الصوت والمعنى وهو تلازم قد عُرف من القدم عند أفلاطون (٣٤٧ ق . م) وإصراره على الرابطة القوية بين الكلمة ودلالتها[3] .

وقد تتقارب الألفاظ نتيجة المعاني أي أن المعاني المتقاربة يلزمها ألفاظ وأصوات متقاربة نحو : ازوهَزَ، وعسف وأسف ، تقارب مخرجا الهمزة والهاء لأن الكلمتين تؤديان معنى واحد وان المعنى في الهمزة أقوى منه في الهاء كذلك تقارب مخرجا العين والهمزة في عسف وأسف وإن كانت الهمزة أقوى في تأدية المعنى[4] .أما بالنسبة لمستوى فاعلية المقومات الشعرية للنص كالتجنيس والقافية مثلاً، واللذين يقومان على التفاعل بين الصوت والدلالة،فالعنصر الفاعل لهما هو الصوت من حيث المؤآلفة والمخالفة والتنسيق والتخلخل والمعارضه في البنية الشعرية، وهي ما تبرز فاعليته القادرة على خلق عدة علاقات سياقية متداخلة، تتبلور أشكالها عبر دلالات لغوية ومعطيات إيحائية هي تجسيد لمشاعر وحالات نفسية، لتحيلنا إلى تتابع

النسق الداخلي للأداء اللغوي وتتابع الألفاظ والتنبيه إلى التقارب المجازي بينها.

ويُعد النبر احد المصطلحات الصوتية الحديثة المهمة في الفضاء الصوتي للنص الشعري ((وهو الضغط على احد المقاطع وإبرازه بالنسبة للمقاطع الأخرى المجاورة))[٥] و ما له من دور في تشكيل الإيقاع وإعطاء النص حيوية نغمية موسيقية تغني الفضاء الصوتي له .

اما بالنسبة للقافية فهي جزء من الفضاء الصوتي للنص الشعري - بصورة عامة - ولها الدور الفاعل في التطريب بالتكرار وإعادة للأصوات ،و ما تعطيه من قيمة جمالية كخاتمة لبيتٍ شعري قبلها تقرن الألفاظ بعضها إلى البعض الآخر فتتواصل او تتقارب، فضلاً عن الوظيفة الدلالية لمقاطع القافية وما تضفيه على النص الشعري من تجانس إذا كانت موحدة، وتآلف إذا كانت منوعة، وهو بدوره يتبع موضوعات الشاعر وأفكاره، فضلاً عن أن التقفية بالأحرف الصوتية أتاحت المجال بضبط فروق جرسية بين الصوائت[٦] من حركات كالفتحة والكسرة والضمة كما أطلق عليها القدماء ، وأتباع الحركات كالألف والواو والياء مداً، او قد تتبادل المواقع بين الصوائت في القافية إثراءً لفاعلية الفضاء الصوتي كتبادل الواو والياء في الردف واستحسان اجتماع الضمة دون الفتحة في التوجيه.

ويُعد الوزن المجرد وأن تعدّد داخل النص، الأكثر بروزاً كمعطىً صوتياً، فضلاً عن الاصوات من الكلمات وأنواعها وتعددها داخل (الموقع التركيبي)، وخصص بلفظة الموقع نسبة إلى موقع الكلام، ولتمييزه عن مواقع أخرى لها دور في غنى الفضاء الصوتي للنص الشعري كـ :

الموقع الاستبدالي وهو الذي تحدد فيه دلالة الكلمة بعلاقاتها بمعنى الكلمات المجاورة لها.

(١) الموقع المقولي النحوي ويحدد الوظيفة الإعرابية للكلمة في علاقاتها بالمقولات النحوية المجاورة لها .

(٢) الموقع المكاني او النسقي ويحدد موقع اللفظة/ الكلمة من الألفاظ الأخرى وهو موقع يضيف دلالة جديدة إلى الموقعين السابقين [٧].

ومن هنا نرى بأن اللغة والعروض معطيات مهمة في فاعلية الأصوات الشعرية ضمن الفضاء الصوتي العام، فالموقع التركيبي مثلاً لأبيات السياب في قصيدته حفّار القبور [٨] وفي ما يحتويه من علاقات نحوية تشكل بنىً صوتية تتحول فيها المواقع النحوية التقليدية إلى مردودات مقولية إيقاعية :

- في زهرة الشفق الملوّن حيث يحترق النهار
- في عودة الرعيان اشباحاً يظللها الغبار
- في ساعة الشوق الكئيب إلى شواطئ كالضباب
- والى أكُفٍّ مخلصات
- والى أغان مبهماتٍ هائماتٍ في شعاب

أو قوله :

لو أنها انفجرت تقهقه بالرعود القاصفات

لو أنها انكمشت وصاحت كالذئاب العاويات

لو أنها أنطقت علي كأنها فم أفعوان !

لو أنها اعتصرت قواي !

ومات ظل الأرجوان

فنرى التوازن الذي يقع بين طرفين متعادلين او اكثر في موقعين متعادلين بالنسبة لطرفين آخرين او أكثر ، فموقع((يحترق)) من ((النهار)) يوازي موقع((يظللها)) من الغبار والعلاقة بين أطراف المركبات هنا الفاعلية ، وموقع((اكف)) من ((مخلصات)) يوازي ((أغانٍ)) من((مبهمات)) و((هائمات)) والعلاقة بين أطراف المركبات هي الجر، فضلاً عن التوازن النسبي ما بين ((شواطئ كالضباب)) أو ((هائمات في شعاب)) .

ثم نرى التوازن التام ما بين ((لو أنها انفجرت)) و ((لو أنها انكمشت)) و ((لو أنها أنطقت)) و ((لو أنها اعتصرت)) والعلاقة بين أطراف المركبات هي الشرطية، إلاّ انه خرج عن معناه الأصلي فأفاد التمني، فضلاً عن

التوازن ما بين موقع ((بالرعود)) من ((قاصفات)) و ((كالذئاب)) من ((عاويات)) والعلاقة بين أطراف المركبات هي الجر، والتوازن التام ايضاً بين موقع ((فم)) من ((أفعوان)) و ((ظل)) من ((أرجوان)) والعلاقة بين أطراف المركبات هي الإضافة .

وقد يأتي فضلاً عن التوازن التركيبي توازن في الصيغة الصرفية كما في قوله(٩):

كفّانِ جامدتان ، ابرد من جباه الخاملين،

وكأن حولهما هواءً كأن في بعض اللحودِ

في مُقلةٍ جوفاءَ خاويةٍ يهوّم في ركودِ

كفّان قاسيتان جائعتان كالذئب السجينْ ،

فنرى فضلاً عن التوازن الموقعي في ((كفّانِ جامدتان)) و ((كفّان قاسيتان جائعتان)) نرى التوازن الترصيعي الصرفي ما بين ((اللحود)) و ((ركود)) في الاتفاق في الصيغة الصرفية ، وهذا التوازن كما نُلاحظه له أهميته ودوره النفسي في ما يبعثه في النفس من استحسان وإيقاع نغمي يتكرر من وقتٍ لآخر، فيحدث توازن موسيقي هو من الدعائم الجمالية للنص الشعري خاصة . وقد يتبع الطرفان المتوازنان عنصراً ثالثاً، سواء عن طريق العطف وهو أوضح صوره أو عن طريق آخر غيره قابل للتوسيع والأغناء في الفضاء الصوتي للنص عبر حالة من المقارنة ، فعندما يقول السياب(١٠)

والقبرُ خاوٍ، يفغر الفمَ في انتظارٍ...في انتظارٍ ،

ما زلت أحفرهُ ويطمره الغبارْ .

فـ ((احفر)) تقع من ((الهاء)) موقع ((يطمر)) من ((الهاء)) وبين الهاء الاولى والثانية تعادل ((صوتي دلالي)) وتعادل موقعي إذا خضع للتأويل ، وهذه الدلالة التركيبية للألفاظ تُكسي النص قيمة فنية وبُعد نفسي، وقدرة على التخييل والإدهاش، كقيم جمالية وبالتالي هي إحدى الأسرار الموسيقية للنص .

وقد يأتي التعادل الموقعي بأوضح صوره ومضاعفاً كقول السياب(١١) :

نذرٌ علي : لئن تشب لأزرعن من الورودِ

ألفا ًتروّى بالدماء ... وسوف ارصف بالنقودِ

هذا المزار ... وسوف اركض في الهجير بلا حذاء .

فنرى التعادل في الصيغ والكم الايقاعي في ((أزرعن من الورودْ)) و ((ارصف بالنقود)) و ((اركض في الهجير)) فضلاً عن التعادل في المواقع النحوية كعنصر مساعد وضرورة مهمة إلى التوازن ، كمجيئ المركبات مبدوئة بالفعل منتهية بالجار والمجرور.

وقد لا يأتي التوازن في المواقع النحوية شرطاً لازماً لتحقيق المردودية الايقاعية للألفاظ وانما بمجيئ التوازن العروضي (التقطيعي) فضلاً عن التوازن القافوي، كقول السياب في حديثه عن الكون الرحيب(١٢):

باقٍ يدور | يَعجُّ بالاحياء | مرضى ، جائعين

بيض الشعور| كأعظم الاموات| لكن خالدين

ـــــ أ ـــــ ـــــ ب ـــــ ـــــ ج ـــــ

فكل طرف من الاطراف في (أ) و (ب) و (ج) متوازٍ مع مقابله ومتوازن معه ليعطي حواره الذاتي هذا الذي حشد فيه جمعٌ من النعوت توازن و توازي موسيقي يضيف على فضاء النص الصوتي تنسيق جمالي .

وقد نرى من جهة اخرى نوعاً من التوازن والتوازي المتحقق ليس ظاهرياً، وانما على سبيل التأويل عبر استخراج وتأويل المواقع المضمرة وراء لغة النص والسياق التركيبي له ، وهذا نراه ايضاً متحقق عند السياب في قوله:

نذرٌ علي : لئن تشب لأزرعن من الورودْ

ألفا ًتروّى بالدماء ... وسوف ارصف بالنقود

هذا المزار ... وسوف اركض في الهجير بلا حذاء .

فعند كتابته بطريقة تبرز المحذوف المخل بالموازنة على المستوى الظاهري يكون :

نذرٌ علي : لئن تشبّ | لأزرعن من الورودِ

ألفا ًتروّى بالدماء و | سوف ارصف بالنقودِ

هذا المزار و | سوف اركض في الهجير بلا حذاء .

فواو العطف في الشطر الثاني في ((وسوف ارصف بالنقود)) تكافئ المركب ((نذرٌ علي))، والواو في ((وسوف اركض في الهجير)) تكافئ المركب ((نذرٌ علي)) ايضاً، كما ان ((لأزرعن من الورودِ)) تكافئ((سوف ارصف بالنقود)). وقد يخف التوازي عند تصرف الشاعر في بنية نصه، بتعدد نعوته

وتراكيبه النحوية، فيخفي عبر بنيته السطحية بنيةً عميقةً قادرة على خلق فضاء صوتي متعدد الايقاعات كقوله(١٣):

والقاتلون هم الجناة وليس حفّار القبور ؛

وهم اللذين يلوّنون إلى البغايا بالخمور ،

وهم المجاعة ، والحرائق ، والمذابح ، والنواحُ ،

وهم اللذين سيتركون ابي وعمته الضريرة

بين الخرائب ينبشان ركامهن عن العظام ،

فواو العطف في الشطر الثاني ((وهم اللذين يلوّنون)) قد حلّت محل ((القاتلون))، وهي ايضاً في الشطر الثالث في ((وهم المجاعة))، ثم يعمد الى اخفاء الضمير هم ايضاً ليحل حرف العطف محل التركيب ((والقاتلون هم)) بقوله((الحرائق)) و ((المذابح)) او ((النواح))، ليعود بعد ذلك في الشطر الرابع إلى قوله ((وهم اللذين سيتركون ابي)) والتوازن الجزئي بين :

والقاتلون هم الجناة

و هم اللذين يلوّنون

و هم

المجاعة

و الحرائق

و المذابح

و النواحُ

فهده المخالفات التوازنية يعمد اليها الشاعر ليكسب فضاء نصه لا سيما الصوتي، امكانية وقوة ايحائية وتخيلية وصوتية كبيرة، تعطي النص قيمة فنية وانسجام وجمالية عاليتين. وفي موضع آخر نجد ان ايقاع التعادل الطبيعي منسجم مع التعادل الموقعي بما يحدث انسجام وجمالية في البناء السطحي للنص كقول الشاعر في شطره الشعري(١٤)

ماتت كمنْ ماتوا ، و واراها كما وارى سواها

اما إذا انتقلنا الى الموقع الصرفي المتعلق بموقع الاصوات من الالفاظ او التراكيب، كطرف من اطراف التوازن داخل السياق، والتي اخذت فيه اللغة على عاتقها هده المهمة بترادف الفاظها وميزة كل لفظ ومعنى، وما يحتويانه من صوت تتجانس الاصوات فيها بدايةً كانت ام وسط ام نهاية، ودورها في احداث انسجام الكلام وتناغمه داخل الفضاء الصوتي للنص ، فنلاحظ مثلاً دور الكسرة والسكون في تقفية الألفاظ كقوله(١٥)

وعلى الخرائب والرمال . وكان حفار القبورِ

متعثر الخطوات يأخد دربه تحت الظلامْ ...

يرعى مصابيح المدينة وهي تخفق في اكتئابْ ،

ويضل يحلمُ بالنساء العاريات وبالخمورِ

وتحسست يدهُ النقودَ وهيَأ الفمَ لابتسامْ-

حتى تلاشى في الظلام

والذي نلاحظه بأن الشاعر لم يأتِ بأشطره الشعرية متتالية ما بين تقفية مكسورة تتبعها تقفية مسكنة، وانما ارتئت شاعريته ان تتوالى اشطره بما تستدعي موسيقية النص والتقطيع العروضي له، فابتدأ شطره الاول بقافية مكسورة تبعها قافية مسكنة ثم قافية مسكنة ليعود بعد ذلك الى القافية المكسورة ، وعينها تتكرر في الأشطر التي تليها. والى جانب تقنية الأشطر يبرز عدد من الاصوات داخل اللفظة الواحدة كان لها دور موقعي في مستوى الأشطر الشعرية للقصيدة منها :

١- الكسرة : وقد استدعيت للجر وقد تكررت في الأشطر الشعرية ثمان مرات .

٢- المد : وهو من الأصوات التي لها أهمية كبيرة لا سيما في مجيئها في وسط اللفظة .

الخرائب والرمال . وكان حفار القبورِ

متعثر الخطوات تحت الظلامْ ...

مصابيح المدينة في اكتئابْ ،

النساء العاريات

لابتسام

تلاشى في الظلام

وقد يعمد الشاعر ان يجانس في الصوت داخل اللفظة الواحدة بالتبديل بين الصوت الاول والأخير وهو ما يسمى((تصدير)) كما في قوله(١٦)

في غيهب الذكرى يُهوّم ظلّهنّ على دموعْ

او بين الاخير والاول ويسمى ((مجاورة)) كما في قوله(١٧):

يطفو ويرسب في الاصيل ،

وقوله أيضاً(١٨)

يدنو و اشباح النجوم تكاد تبدو و الطريق

فضلاً عن ذلك نرى الشاعر عمد الى ان يشمل فضاءه الصوتي، صور التجنيس التقليدية
والتلاعب في أصوات الحروف داخل اللفظة الواحدة
كقوله(١٩) :

وأخط ، في وحل الرصيف وقد تلطخ بالدماء ،
أعدادهن ... لأستبيح عدادهن من النهود !

فهدا التكرار والترجيع لأصوات الحروف في اللفظتين أكسب النص تفخيماً ودلالة تعبيرية هي من مكملات جمالية النص، فضلاً عن مواقع الأصوات المتقابلة في

اعدادهنّ - عدادهن

وهنا يبرز لنا الصوت الزائد في احد الطرفين وهو صوت حرف الالف الذي يقع اول الكلمة ويسمى ب (المردف) ، فموقع الاختلاف هنا يتضمن هذه الزيادة .

اما اذا توقفنا عند الموقع العروضي لنص القصيدة والبناء الصوتي الإيقاعي له، كجزء مهم من النص والاطار الخارجي لموسيقاه، والمتضمن فضاءه الصوتي، فأن الوزن الشعري الذي ترصف فوقه الألفاظ بما يناسب التفعيلات، وما ينتج عنه من إيقاع هو خلاصة المادة الصوتية . وركّزنا الحديث على لفظة (مواقع) لأنها الأهم عند مقارنة الأشطر الشعرية ودراسة مدى التنسيق والتوازي بينها، والمتتبع لقصيدة (حفّار القبور) يرى تمكن السياب من لغته وعقد علاقات جديدة داخل البنية الصوتية لنصه، عبر مجموعة من الآليات المتعلقة بالزحافات والعلل التي تطرأ على الوزن الشعري ،وما تخلفه من ايقاعات صوتية متناغمة مع الجو الموسيقي العام للنص .

وقد بنى الشاعر قصيدته على وزن البحر الكامل الصافي التفاعيل والذي يلائم طريقة التعبير عن الاحزان الهادئة(٥) ، الاّ انه قد زاوج فيها بين تشكيلتين ((متفاعلان)) أو ((متفاعلاتن)) فضلاً عن التفعيلة الاساسية ((متفاعلن)) ليبرز تنقله المستمر بين الصيغ، بما يمنح موسيقاه الفاعلية من حركة وتنوع وتلوين، واستنفاد التشكيلات المتعددة لتفعلية البحر الكامل كمقدرةٍ شعريةٍ في خلق صيغٍ جديدةٍ تثري الفضاء الصوتي للنص.

و البحر الكامل الدي أقام الشاعر عليه قصيدته الشعرية يمتاز بقوة توازن تفعيلاته بما يوحي بالانسجام والتناغم بين هذه التفعيلات :

ضوء الأصيل يغيم ، كالحلم الكئيب على القبور
مُتْفاعلن | مُتَفاعلن |مُتَفاعلن | مُتَفاعلاتن
مضمرة | صحيح| مرفل

واه كما ابتسم اليتامى ، أو كما بهتت شموع
مُتْفاعلن |مُتَفاعلن |مُتْفاعلن |مُتَفاعلا ن
مضمرة مضمرة |صحيح|مذال

في غيهب الذكرى يُهوّم ظلّن على دموع
مُتْفاعلن |مُتْفاعلن |مُتَفاعلن| مُتْفاعلا ن
مضمرة مضمرة |صحيح | مذال

والمدرج النائي تهب عليه اسراب الطيور
مُتْفاعلن | مُتْفاعلن|مُتَفاعلن | مُتْفاعلاتن
مضمرة مضمرة |مضمر | مرفل

ففي الاشطر الشعرية الاربع نرى ان اغلب تفعيلاتها اتت مضمرة، وهو زحاف مستساغ في البحر الكامل، ونسبة شيوع الزحاف في التفعيلات أتت متساوية مع صحة التفعيلات منه، كونها اشطر شعرية ابتدأ بها الشاعر قصيدته وهو مازال في توازنٍ واستقرار نفسي ولم يظهر بعد التصاعد الوجداني والشعري لأشطره، كما في الاشطر التي تليها :

كالعاصفات السود ، كالأشباح في بيتٍ قديـــــمْ
مُتْفاعلن | مُتْفاعلن | مُتْفاعلن| مُتْفاعلا ن |
مضمر | مضمر | مضمر | مضمر | مذال

فنلاحظ ان زحاف الإضمار قد شاع في تفعيلات شطره الشعري وهو اشارة على تصاعد النفس

الشعري وتوتر الحالة النفسية للشاعر، ذلك لأن السياب ((كلما توغل في الإحساس بالحزن وشدة وقعه عليه كلما مالت التفعيلة في شطره لأن تكون زاحفة))(٢٠) الزحاف تلو الزحاف هنا يعرف بالترادف، وهو ايضاً خاص بتفعيلة ((متفاعلن)) الاّ انها اذ اتت جميع التفعيلات مضمرة يجب لى الشاعران يترك تفعيلة واحدة على الاقل غير مضمرة والا التبس الكامل بالرجز(٢١) وهذا ما نراه في الشطر الاخير اذ

جاءت جميع تفعيلات الشطر مضمرة عدا واحدة ، وهذا دليل على وعي الشاعر بموسيقى الشعر والوقوف على تفاصلها ودقائقها، فضلاً عن ذلك نرى ان نهايات أشطره جاءت متنوعة ما بين صحيح وصحيح مرفل وصحيح مذال ومضمر مرفل. ثم لابد لنا ان نقف عند البنية السطحية للموقع العروضي لأي نص عند دراسة بنيته الصوتية لإعتبارات منها، التفاعل بين الصوت والمعنى، لاسيما اذا عرفنا ان البنية السطحية للنص تشمل التجنيس الموقعي للاصوات، ونتلمسه بظاهرة (الترديد) والمقصود بها ((نسبة الكلمتين المكررتين إلى جهتين مختلفتين دلالياً او نحوياً، فالأختلاف ليس مصدره معنى الكلمتين في ذاتهما بل في محيطهما ، في السياق الذي تردان فيه ولهذا المستوى من الاختلاف عُدّ الترديد نوعاً من التجنيس))(٢٢) كترديده بعض الالفاظ مجتمعة في شطرٍ واحدٍ او بين شطرين، ونجده في اكثر من موضع في قصيدته كقوله(٢٣)

مهما أدَّنأت فلن اسفَّ كما اسفَّوا ... لي شفيعْ او قوله(٢٤):

قلبي ووسومة النقود ... نقودها! واخجلتاه او قوله ايضا(٢٥)

وتقئ موتاها ياموتى على اسم الله ثوروا

او قد تتردد نفس اللفظة بين شطرين كقوله

خلف الزجاج تهيم في الضوء السرابي الغريق

ويشد حفّار القبور على الزجاجة باليمين

فنلاحظ في الامثلة الثلاثة الاولى تم ترديد نفس اللفظة في الشطر الواحد بقوله (اسفّ-اسفّوا) و

(النقود-نقودها) و (موتاها- موتى) والظاهر بأن كل لفظتين من مصدر كلمة واحدة في ذاتها إلاّ

ان سياقها يختلف مما ادى إلى اختلاف معانيها التي تدل عليها .اما في المثال الرابع فقد تم ترديد نفس اللفظة بين شطرين وهو عينه ما نراه في تركيبه المتكوّن من ترديد لفظتين، كقوله :

لو انها انطبقت عليَّ كأنها فم افعوان !

لو انها اعتصرتْ قِواي !

ومات ظلُّ الإرجوانْ

وكما نلاحظ ان كل لفظتين من مصدر كلمة واحدة في ذاتها الا ان سياقهما يختلف مما ادى إلى اختلاف معانيها التي تدل عليها، فالترديد وقع على التركيب (لو انها) لكنه كان بين شطرين .وقد نرى عند الشاعر ايضاً كمكمل لفضاءِ نصهِ الصوتي، الصنعة التجنيسية ما بين أشطره الشعرية بشكل يؤدي إلى التوازن الصرفي، فيعتمد في بعض الفاظه إلى مقابلتها بلفظة على نفس الوزن والروي الا انه ليس تقابلٌ تام ما بين الشطرين وانما في بعض الألفاظ كقوله[١] :

لو انها انفجرت تقهقه بالرعود القاصفات !

لو انها انكمشت وصاحت كالذئاب العاويات !

ثم نلمح في قصيدة السياب كنوعٍ من تفاعل البنية الصوتية داخل نصه الشعري نوعاً من مستويات الاختلاف الدلالي بين طرفي التجنيس، وهو الاختلاف بين الحقيقي وغير الحقيقي لاسيما في تكرار لفظ بعينهِ كقوله(٢٦):

وتلوح اشباحٌ عجاف

خلف الزجاج ... تهيم في الضوء السرابي الغريق

ويشد حفّار القبور على الزجاجة باليمين

الفرق الدلالي بين كلمة (الزجاج) الاولى و (الزجاجة) الثانية هو ان الاولى مأخوذة من لفظة (الزجاج) المعروفة اما اللفظة (الزجاجة) الثانية فجاءت كناية عن ((الخمرة)) .وكان اهتمامنا بقضية التجنيس في ايضاح البنية الصوتية داخل الفضاء الصوتي للنص، على اعتباره احد دعائم الأنسجام الجرسي التي تحوّل قضية الصوت إلى قضية ذهنية تخيلية تقوم على استدعاءات دلالية مشتركة بين اطراف عدة، لتجتمع في النهاية على تفاعل تام بين الصوت والدلالة .اما اذا توقفنا عند احساس الشاعر بأصوات حروفهِ والملائمة والتجانس فيما بينها بما يلائم المعنى، فنراه يتصرف بحرية في مواقع الاصوات من الالفاظ والتلاعب فيها بما ينسجم مع افكاره ورؤيته الخاصة، لاسيما في قصيدته ((حفّار القبور)) فنرى الشاعر يعمد إلى تسليط الضوء على جوانب معتمة من النفس الانسانية تتعلق بنهاية الانسان، كما في حديثه عن الموت والقبور والنشور ، ليفصح عنها بتراكيب وصياغات ذات ابعاد صوتية موحية لاسيما إذا عرفنا بأن الصوت ((لا يعد مجرد تناغم في الحروف او اتفاق بين مخارجها او القدرة على

استخدام حروف اللين او غيرها ، وانما الموضوع اكثر من ذلك بكثير انه يتعلق بالأبنية الصوتية إذ على الشاعر ان يستخدم مهاراته في الافادة من العلاقات الجديدة التي يستحدثها في النص))(٢٧)

اول ما يستوقفنا في قصيدة ((حفّار القبور)) لبدر شاكر السيّاب في استغلاله لإمكانيات الحروف الصوتية هو اشاعة حرف المد الالف في معظم جو القصيدة ، وبشكلٍ ساعد على رسم الاجواء النفسية تجسيداً للمعنى كقوله:

وكأن بعض الساحراتْ

مدّتْ أصابعها العِجافَ الشاحباتِ إلى السماء

تومي إلى سربٍ من الغربان تلويه الرياح

في اخر الافق المضاء

ثم يقول في معرض حديثه عن استيقاظ الموتى لُهاثى وتدافع السرب الثقيل :

لجباً يرنّق بالظلام على القبور البالياتِ،

وظِلاله السوداء تزحف ،

كالليالي المُوحشاتِ،بين الجنادل والصخورْ .

فنلاحظ ان حرف المد الالف والمتوسط الكلمات (اصابعها العجاف الشاحبات)(السماء)(الغربان)(الرياح)(الظلام)(الباليات)(السوداء)(الليالي)(الموحشات)(الجنادل)

استطاع ان يدعم النص بأيقاعٍ نغميٍ وصوتي اقرب إلى الهدوء منه إلى السرعة، لاسيما وهو يحكي لنا حكاية الموت، اما فيما يتعلق بالافعال الرباعية التي استخدمها الشاعر في قصيدته كقيمة صوتية عالية التكثيف، فنراه يركّز على الافعال الرباعية المتولدة من ترديد الحرفين الأوليين من افعال ثلاثية مضاعفة في الغالب ، كقوله: الأوجه المتحجِّرات يضيئها الشفق الكئيب ،والغمغمات الخافتات من انفعالٍ او رياءْ ،ونفس الفعل استخدمه في موضع آخر بقوله :

وتحركت شفتاه في بطءٍ وغمغم في انخذالٍ او قوله :والسكرةِ العمياءِ .. والخدر المضعضع .. والأفولَ!وقوله ايضاً :وتحرك البابُ المضَعْضَعُ وهو يُجهش بالعويل وقوله:او هبّة للزعزع النكباء حاشية الغطاء وقوله :

لو انها انفجرت تقهقه بالرعود القاصفات ! وقوله :

وكأن قعقعة المنازل في اللظى لغز الدّفوفِ

وكأن الشاعر في الفاظه (الغمغمات،غمغم،المضعضع، زعزع، تقهقه، قعقع) يعبر عن احساسه بالدلالة الايحائية للجرس اللفظي، وبما يتناسب والطبيعة النغمية للحرف، ثم حركات حروف اللفظة التي كانت مابين الفتحة والسكون وهي من الحركات الخفيفة التي تزيد الألفاظ جمالاً.

وتستوقفنا ايضاً ظاهرة صوتية تعد من صور تنغيم النص وجزءاً من فضائه الصوتي، وهو التكرار الذي نراه لاشعورياً عند الشاعر بقوله :

في ساعة الشفق الملوَّن كان انسانٌ يثورْ

بين الجنادل والقبورْ

نفسٌ معذّبة تثورْ

فالتكرار في التركيب بين ((بين الجنادل والقبورْ)) جاء في حد ذاته ذي ابعاد دلالية ، فالتركيب الثاني يحمل معنىً اضافياً يبرر وجوده هو التأكيد والتكثير في حالة ثورة الانسان وثورة النفس المعذبة، الذي اعاد ترديدها الشاعر ايضاً ابرازاً وتأكيداً ، وبهذا فأن التكرار فضلاً عن دلالته_المعنوية وابعاده النفسية ينماز بإمكانيات تنغيمية تثري الفضاء الصوتي للنص وتعمق دلالته.ومن خلال قراءتنا للبنية الصوتية لقصيدة (حفّار القبور) تبين ان النظام الصوتي الداخلي للنص قد تعاضدت لرسم ملامحه وتكوين بنيته اكثر من آلية ، وظاهرة شعرية وموسيقية وصوتية، تفاعلت فيما بينها انساق مختلفة ومؤتلفة في الدلالة والتركيب والتجانس الصوتي والاختلاف الدلالي في التجنيس والقافية لتظهر لنا الفضاء الصوتي على اكمل ما يكون بتراكماته وتوازناته الصوتية وتفاعلاته الصوتية الدلالية .

الهوامش

(١) ينظر : تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر) د. محمد العمري ، الدار العالمية للكتاب، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ،الطبعة الأولى ١٩٦٠، ص ٨٤ .
(٢) ينظر : تحليل الخطاب الشعري ، ص٣٠ .
(٣) ينظر : دراسات في اللغة بحث(العلاقة بين الصوت والمدلول) بقلم عبد الكريم مجاهد،كتاب المورد ط١ ، بغداد ، ١٩٨٦ ص٦٣ .
(١) ينظر : دراسات في اللغة بحث(العلاقة بين الصوت والمدلول) بقلم عبد الكريم مجاهد،كتاب المورد ط١ ، بغداد ، ١٩٨٦ ص٦٨ .
(٢) القراءات القرآنية بين الدرس الصوتي القديم والحديث / د.مي فاضل الجبوري،دار الشؤون الثقافية العامة بغداد - ٢٠٠٠ ، ط١ . ص ١٥ .
(٣) المصوتات:
أ. أصوات المد واللين=الألف والواو والياء=المصوتات الطويلة=الصوائت الطويلة =علة طويلة في الكتابة الصوتية.
ب. الحركة =الصوت القصير =الصائت القصير =العلة القصيرة في الكتابة الصوتية
٧. ينظر : تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر) د. محمد العمري .

(٨ ينظر : المجموعة الشعرية (انشودة المطر)، لبدر شاكر السياب، دار مجلة شعر- بيروت –لبنان ،١٩٦٣ ص ٢٣١.
(٩ انشودة المطر ، ص ٢٣٣ .
(١٠المصدر السابق ، ص٢٣٤ .
(١١ انشودة المطر ، ص ٢٣٧ .
(١٢المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .
(١٣انشودة المطر ، ص٢٣٨ .
(١٤انشودة المطر ، ص ٢٤٨ .
(١٥المصدر السابق ، ص٢٤٠ .
(١٦انشودة المطر ، ص ٢٣١
(١٧ المصدر السابق ، ص٢٣٢.
(١٨المصدر السابق ، ص٢٣٣.
(١٩ انشودة المطر ، ص٢٣٨.
(٢٠دير الملاك (دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر) ، د.محسن أطميش، منشورات . وزارة الثقافة والإعلام - سلسلة دراسات ٣٠١ ،١٩٨٢ ، ص٣٠١

(٢١دير الملاك ،ص٣٦٠ .
(٢٢ينظر : فن التقطيع الشعري والقافية ، د.صفاء خلوصي ، بيروت ١٩٦٦ ، ص١٠٠.
(٢٣تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر) ، ص٢٧٨.
(٢٤انشودة المطر ، ص ٢٣٨ .
(٢٥المصدر السابق ، ص٢٣٨ .
(٢٦المصدر السابق ، ص٢٣٩ .
٢٧اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي (تلازم التراث والمعاصرة) ، محمد رضا مبارك دار الشؤون الثقافية العامة – ط١ – بغداد ، ١٩٩٣ .

المصادر والمراجع

١. تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر) د. محمد العمري ، الدار العالمية للكتاب ، الطبعة الأولى ١٩٦٠، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

٢. دراسات في اللغة بحث(العلاقة بين الصوت والمدلول) بقلم عبد الكريم مجاهد ، كتاب المورد ط١ ، بغداد ، ١٩٨٦ .

دير الملاك (دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر) ، د.محسن أطميش، منشورات وزارة الثقافة والإعلام - سلسلة دراسات ٣٠١ ، ١٩٨٢ . http://thiqaruni.org/arabic/66.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/83.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/57.pdf

٣. فن التقطيع الشعري والقافية ، د.صفاء خلوصي ، بيروت ١٩٦٦.

٤. القراءات القرآنية بين الدرس الصوتي القديم والحديث / د.مي فاضل الجبوري،دار الشؤون الثقافية العامة ، ط١ ، بغداد -٢٠٠٠.

٥. اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي (تلازم التراث والمعاصرة) ، محمد رضا مبارك دار الشؤون الثقافية العامة – ط١ – بغداد ، ١٩٩٣ .

٦. المجموعة الشعرية (انشودة المطر)، لبدر شاكر السيّاب، دار مجلة شعر- بيروت –لبنان ،١٩٦٣.

الرسالة البـــغدادية لأبي حيان التوحيدي(٤١٤هـ)

دراسة نقدية

م. لؤي كريم عطية

جامعة المثنى – كلية التربية

قسم اللغة العربية

المقدمة:

الرسالة البغدادية واحدة من الرسائل التي تنضوي تحت النثر الأدبي الاجتماعي لأبي حيان التوحيدي(٤١٤هـ)، هذا اللون الذي أغفله د.فائز طه عمر حين تعرّض لنثر صاحب الرسالة، قاصراً اهتمامه على ألوان ثلاثة من نثره أجملها بالنثر(الساخر، والفلسفي، والصوفي)، ولعلّ هذا الإغفال ناجم من تشكيكه بنسبة هذه الرسالة لمنشئها؛ وذلك لانتهاجها النهج العامي الدارج الذي لا يمتّ بأي صلة لنهج أبي حيان العالي الفصاحة(١)، على الرغم ممّا ذكره محقق الرسالة الأستاذ(عبود الشالجي) من أنّ المستشرق الألماني(آدم متز) قد قام بتحقيقها عام ١٩٠٢، وطبعت في مطابع هيدلبرج(٢).

نعم إنّ هناك بونا شاسعا بين أسلوب التوحيدي في هذه الرسالة وبقية آثاره الأخرى، فهو من أبرز تلامذة مدرسة الجاحظ البيانية، إلاّ أنّه لم يفرط بالبلاغة العربية المتطلبة لجمال العبارة ووضوح الدلالة(٣).

لقد عاش أبو حيان تحت كنف ظروف غير طبيعية أو اعتيادية حفلت بها الدولة العباسية أبان القرن الرابع للهجرة، بعد أن استولى البويهيون على زمام الأمور في بغداد عام ٣٣٤هـ، وعلى غرار ذلك قصد سادات بني بويه(ابن العميد، والصاحب بن عباد) بأصفهان عام ٣٦٧هـ، بعد أن رأى الأدباء يقصدون أرباب الإمارة والوجاهة والثروة لنيل العطايا السنية منهم؛ وهو يرى في نفسه أحق من غيره لما ينماز به من تفوق ثقافي وفكري منقطع النظير(٤)، وبعد ثلاث سنوات أي عام ٣٧٠هـ قفل عائداً إلى بغداد؛ إذ لم يحقق مبتغاه من كرم الصاحب الذي لم يعطه درهماً واحداً، ولا ما قيمته درهم واحد(٥).

في الوقت الذي صارت أصفهان، وشيراز، ومدن فارسية أخرى، وحلب، والقاهرة وقرطبة، تُجاري بغداد في هيبتها وعظمتها، بغداد التي أصبحت مرتعاً للنحل من مختلف الأجناس قدرية، وشيعة، وحنابلة، ويهود، ومجوس، وغيرها، الأمر الذي دفع ببعض العلماء والحكماء للأخذ بأهداب التقية خشية العامة والسلاطين على السواء(٦)، ولعلّ التوحيدي توارى بلغته المتفاصحة التي سادت رسالته هذه، التي دوّنها عام ٣٧١هـ مخافة لوم العامة، وسطوة السلطان، فكأنّه أراد أن ينقل لنا صوراً حية عن اختلال الأمور، وتدهور الأحوال، وانهيار الأخلاق، وضعف الوازع الديني في نفوس الناس، مصوراً الظروف النفسية الصعبة التي كان يعاني منها يومذاك، ولعلّ هذا السبب هو ما حدا بصاحبنا أن يقف خلف (الكواليس) في رسالته متخذاً من أبي المطهر محمد بن أحمد الأزدي كنية له تارة، والمجلي أبي القاسم أحمد بن علي التميمي البغدادي تارة أخرى.

لربّما كان لآثار التفكك الاجتماعي التي أزالت من بعض النفوس الأنفة الإسلامية، وغياب الفضائل الدينية، واضطراب القيم الخلقية، هي ما دفعت بالتوحيدي إلى رسم كل تلك الآثار بلغة هابطة تتناسب طردياً مع هبوط المنظومة القيمية الخلقية، فضلاً عن كونه –في الأصل كما يذكر الحموي-((سخيف اللسان،...الذمّ شأنه، والثلب دكانه))(٧) هذا من جانب.

ومن جانب آخر، لعلّ اعتزاز التوحيدي بنشأته الوضيعة الحافلة بشظف العيش ونكد الأيام وحبه لمسقط رأسه بغداد السلام هو ما دعاه إلى تغليب اللهجة العامية البغدادية في رسالته، فقد اشتد عوده وسط بيئة-ولاسيما البيئة العائلية- ليس بينها وبين الثقافة والمعرفة نسب، فقد كان أبوه(محمد بن العباس التوحيدي) يبيع التمر التوحيد في بغداد وهو من أفخر أنواع التمور الذي أُشتق منه لقبه ونُسب إليه، وورث الابن هذه الصفة وتلك الصنعة التي كانت مورد رزقه، ثم هجرها إلى الوراقة(٨)-التي لم تكن حرفة كاسدة ببغداد- ونسخ الكتب التي يعود لها الفضل في اتقانه الخطوط، وسعة اطلاعه الفكري والثقافي.

قضية أخرى نود التنويه لها وهي احتفاء الرسالة البغدادية بالهذيان وشيوع الفاحشة وانتشار البذاءة بين طياتها، ومثل هذا الأسلوب يعدُّ اليوم مخالفاً للعرف ومنافياً للأدب، إلاّ أنَّ استئثار التوحيدي بهذا الهذيان وذاك الفحش وتلك الخلاعة لربّما يعود إلى تأسّي صاحبنا بمن سبقه من الكتّاب والأدباء، فهذا ابن قتيبة(٢٧٦هـ)-وهو ربيب البنية الفقهية لعصره- يقول في مقدمة كتابه(عيون الأخبار): ((وإذا مرّ بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فَرْج، أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع أو التخاشع على أن تصعّر خدّك وتُعرض بوجهك، فإنَّ أسماء الأعضاء لا تُؤثم، وإنَّما المَأثم في شتم الأعراض، وقول الزور والكذب، واكل لحوم الناس بالغيب... ولم أترخَّص لك في إرسال اللسان بالرَّفث على أن تجعله هجيِّراك على كل حال، وديدنك في كلّ مقال، بل الترخّص مني فيه عند حكاية تحكيها أو رواية ترويها، تنقصها الكناية ويذهب بحلاوتها التعريض، وأحببتُ أن تجري في القليل من هذا على عادة السلف

الصالح في إرسال النفس على السجية والرغبة بها عن لِبْسة الرياء والتصنّع. ولا تستغرب أنّ القوم فارقوا وتنزّهتَ، وثلموا أديانهم وتورَّعتَ))(٩)، وقبل ابن قتيبة نجد الجاحظ(٢٥٥هـ) يشيد بالنزعة الواقعية في الأدب من خلال التصريح بأسماء العورات؛ إذ يقول:((وبعض الناس إذا انتهى إلى ذكر الحـ... والأيـ... والنيـ... ارتدع واظهر التقزُّز واستعمل باب التورّع. وأكثر من تجده كذلك فإنّما هو رجل ليس معه من العَفاف والكرم، والنُّبل والوقار، إلاّ بقدر هذا الشكل من التصنّع. ولم يُكشفْ قطّ صاحب رياءٍ ونفاق، إلاّ عن لؤم مستعمل، ونذالة متمكّنة... وبعد فلو لم يكن لهذه الألفاظ مواضع لما استعملها أهل هذه اللغة وكان الرأي ألاّ يُلفظ بها))(١٠).

وهكذا سار التوحيدي على عرف من سبقه في ذكره لأسماء الأعضاء والعورات وعملها؛لأنّ مثل هذه الألفاظ ما وجدت في اللغة إلاّ لتستعمل.

ولئن كان من المهم منهجياً الاعتماد على مصادر تقيم بناء لبنات هذا البحث فقد كان أساسها الأول الرسالة البغدادية موضوع الدراسة، فضلاً عن بعض آثار المكتبة التوحيدية والمراجع التي تناولت أبا حيان بالدراسة والبحث، وقد اقتضى منهج الملامح الفنية أن تنقسم الدراسة إلى مقدمة ومحاور سبعة وخاتمة، فبينما أطلّت المقدمة بتمهيد ميسّر حول أسباب تشكيك المحدثين بالرسالة، فضلاً عن أسباب تواري التوحيدي عن الأنظار من خلال اتخاذه لأبي القاسم البغدادي كنية له، وهبوط لغة الرسالة. فقد تولّت المحاور السبعة تلمّس الفواصل الفنية للرسالة البغدادية في إطار المضامين الأساسية التي توزّعت ضمنها تباعاً وهي: البناء الفني- اللغة والأسلوب - الاقتباس والتضمين -المحسنات البديعية - الصورة والخيال - الإيجاز والإطناب - الإيقاع والجرس، أما الخاتمة فجاءت تلخيصاً لأهم النتائج المتعلّقة بالثيمات الفنية التي خلصت إليها الدراسة برمتها.

ويبقى القول: إنّ هذه الدراسة ما هي إلاّ محاولة للبحث عن أبرز الركائز الفنية وأهمها في نتاج إبداعي لدى واحد من جهابذة النثر العربي فإن قاربت الدراسة الواقع فهذا ديدنها الأكاديمي، وإلاّ فلصاحبها أجر المحاولة ليس إلاّ. ومن الله التوفيق.

البناء الفني:

احتفلت الرسالة البغدادية بمقدمة طويلة أفصح فيها التوحيدي عن مقصده وحكايته التي يود سردها، مبتدئاً إيّاها بالبسملة والتحميد والثناء والصلاة على الرسول الكريم، منوهاً إلى لغته البدوية وأسلوبه القصصي، ومصادره فيها، متذرعاً بصديقه البغدادي في هبوط لغة هذه الرسالة، فيقول: ((أما الذي اختاره من الأدب، فالخطاب البدوي، والشعر القديم العربي، ثم الشوارد التي افترعتها خواطر المتأخرين من أعلام الأدباء، والنوادر التي اخترعتها قرائح المحدثين من أعيان الشعراء، هذا الذي أحصّله من أدب غيري وأقتنيه، وأتحلى به وأدّعيه وأرويه، من مُلح ما تنفّسوا به، وما تنافسوا فيه، ويصدق شاهدي عليه، أشعار لنفسي دوّنتها، ورسايل سيرّتها، ومقامات حضرّتها، ثم إن هذه حكاية عن رجل بغدادي، كنت أعاشره برهة من الدهر))(١١).

ونلمح في النص أعلاه جملة من الحقائق أهمها:

* فيما يتعلّق بالخطاب البدوي –الذي يشير إلى لسان البدو وألفاظهم- فإنّنا لم نعثر على شيء من هذا الخطاب وألفاظه في متن الرسالة، ولعلّ العلة في ذلك –وحسب ما أشار إليه محققا الرسالة البغدادية آدم متز وعبود الشالجي- من أنّ الرسالة البغدادية كانت مذيّلة بحكاية بدوية فُقدت كغيرها ممّا فُقد من بعض صحائف الرسالة(١٢).

* أراد التوحيدي إضفاء الواقعية على أحداث حكاية رسالته، وأنها منتزعة من عالم الحقيقة(الواقع)، وهذا ما نلمسه من كلامه السابق[[ثم أن هذه حكاية عن رجل بغدادي، كنت أعاشره برهة من الدهر]]، فالرسالة البغدادية((صورة من أدب أبي حيان الذي يغترف مادته من حياة الناس في عصره))(١٣).

* إنّ كثرة ما أورده التوحيدي في هذه الرسالة من ألفاظ وعبارات تقرع الآذان قرعاً عنيفاً، وما أضافه إليها من شعره الذي ينحط دون المتوسط لغثاثته، فضلاً عن مجاهرته بأقبح الشتائم، هو ما دفعه إلى الكناية عن نفسه بأبي المطهر محمد بن احمد الأزدي في مقدمته، وأبي القاسم احمد بن علي التميمي البغدادي في متنها-كما نوهنا سلفاً-.

وفيما يتعلّق بالجوانب الفنية للقصة الواردة في الرسالة فقد حدّد التوحيدي هدفها، وزمان أحداثها، ومكانها، وأبطالها، ولعلّ العنوان الذي وسمت به [الرسالة البغدادية] قد دلّ على هدفها وموضوعها، وهو((معرفة أخلاق البغداديين، على تباين طبقاتهم وكالأنموذج المأخوذ عن عاداتهم))(١٤) ، وفيما يخصّ بقية العناصر القصصية الأخرى فقد كان زمانها كما نصّ التوحيدي على ذلك بأنها((حكاية مقدرة على أحوال يوم واحد، من أوله إلى آخره، وليلة))(١٥)، بطلها الأساس رجل بغدادي اسمه أبو القاسم احمد بن علي التميمي البغدادي الذي كان من عادته الدخول إلى بيوت الأكابر والتظاهر بالورع والتقوى والتديّن على الرغم من خلاعته وسوء خلقه، الذي قدّم لنا التوحيدي وصفاً دقيقاً لشخصيته ولغيره من أبطال الرسالة-أي الشخصيات الثانوية-فأسهب كثيراً في تصوير ملامحه الجسمانية، فقد كان((شيخاً بلحية بيضاء، تلمع في حمرة وجه يقطر منه الخمر الصرف، وله عينان كأنه ينظر بهما من زجاج اخضر تبصان كأنهما تدوران على زئبق))(١٦)، ثم عرّج على صفاته النفسية الحافلة بالمتناقضات، وغلبة السيء منها على الحسن، وكأنّه يشير من خلال هذا التناقض في بطل الحكاية الرئيس إلى التناقض الحاصل بين بغداد وأصفهان وقتذاك –أي زمان كتابة الرسالة البغدادية، فأبو القاسم البغدادي كان((أديباً، عجيباً، رصّاناً، قصّافاً، مدّاحاً، قدّاحاً، ظريفاً، سخيفاً، نبيهاً، سفيهاً، قريباً، بعيداً، وقوراً، حديداً، مصادقاً، مماذقاً، مسامراً، مقامراً، لوطياً، حلقياً، شكّازاً، طنّازاً، همّازاً، غمّازاً،...))(١٧)، والتوحيدي بهذه الأوصاف قد أجاد التخلص من مقدمته والدخول في خضم عرض أحداث قصة الرسالة، مستهلاً عرضه-أي متن الرسالة- بالبسملة أيضاً.

لقد حرص التوحيدي على الدقة في تنظيم الفكرة وتقسيم الموضوع إلى أفكار، والترابط الوثيق بين أجزائها، وهذا ما نلمحه في بداية ظهور البغدادي على مسرح الأحداث، إذ يدخل دار احد الكبار الذين اعتاد ارتياد دورهم في أصفهان للاستمتاع والاستئناس، مبيناً طريقة دخوله إلى مثل هذه الدور بلباس غير لباسه، ووجه ما هو بوجهه الحقيقي؛ إذ كان يدخل((متماوتاً، متسمّتاً، في نسك الأبرار، عليه طيلسان، قد أسبل طرفه على جبينه، وغطّى شطر وجهه، فإذا رأى مجلساً مشهوداً بأعيان الناس، أخذ يهمس بتلاوة القرآن، ثم يسلّم من خلالها، على القوم، بترخيم ونغمة فيها شجى))(١٨) ، وهنا نلمح وصفاً نابضاً حيّاً فيه سخرية تحملها نفسية التوحيدي في أعماقها، يغلب عليها الوصف الهزلي اللاذع من الرياء وأهل النفاق الذي يلقي بظلاله على مسارب حكاية الرسالة.

ولم يغفل التوحيدي في قضية تلوين الأحداث والأفكار التي تكوّن محور الحكاية وفحوى الرسالة، فبرع في تأكيده لتلك الأحداث وتحليلها، والتفنّن في صياغة أفكاره وعرضها، وكان الأساس في هذا التلوين والعرض قائم على عنصر الحوار المرتكز على القول ومشتقاته، والجاري بعفوية مما أضفى حيوية على القصة والرسالة معاً، وحركة تجعلان القارئ وكأنّه يشاهد مجلس أبي القاسم البغدادي مع ندمائه ويستمع إلى المحاورات الحاصلة بينهم، أو قل: يخيّل للمتلقي وكأنّه يقرأ(سيناريو)تمثيلية تطالعه بأحاديث المجتمع وقضاياه.

من هنا نخلص إلى القول: بانّ تنوّع الحوادث والشخصيات، فضلاً عن الحوار الحي اللين السهل قد جعلا قارئ الرسالة لا يشعر أنّه بصدد فكرة واحدة، وإنما ينساق وراء تتبع جملة الحوادث والأفكار التي تجري في ثنايا القصة بخيوط متناسقة تجعلها تبدو وكأنّها وحدة مترابطة ذات هدف واحد(١٩).

ولعل تسلسل الأفكار وترتيبها والبراعة في تقسيم الأحداث والدقة في تنظيمها كانت واحدة من أهم السمات الفنية الأسلوبية التي انمازت بها الرسالة البغدادية، ومما لاشكّ فيه أنّ ذلك لم يأتِ من عبث أو قلة تفكّر، بل هو ناجم عن تروي التوحيدي في إنشائه لهذه الرسالة والتأنّق في إعدادها، فكان حريصاً غاية الحرص على تسلسل فكرتها التي تكّون جوهرها وهي المناظرة بين مدينتي بغداد وأصفهان، مؤكداً منهجه في تلك الموازنة بقوله: ((فابتدئ من بغداد وأصفهان، بأسماء سوادها وضياعها، ثم بأسماء محالّها وبقاعها))(٢٠) ، وهنا يقرّر التوحيدي على لسان بطل هذه المفاخرة أبي القاسم البغدادي أنّه سيبدأ بذكر ما لبغداد وساكنيها من الفضل والإحسان، فإذا ما أتمّ الحديث عن بغداده، عاد فقارن ذلك بما يقابله في أصفهان، مسرفاً غاية الإسراف في ذمّها وذم أهلها-هذا من جهة-، وانّ نقطة البداية للانطلاق في مفاضلته بين المصرين ستكون من ضياعهما وبقاعهما-من جهة أخرى-.

أما انحلال العقدة ووصولها إلى النهاية، فقد كانت كما يقال: ختامها مسك، ونفثات هذا المسك نجدها في تحبير التوحيدي لخاتمته بأبيات ومقطوعات شعرية أدرجها في

رسالته، والغالب على هذه الحلل المنظومة أنها من نظمه ومن بنات أفكاره، مراعياً في إدراجها -فضلاً عمّا نمّق به خاتمة الرسالة بآيات من الذكر الحكيم- مناسبة سياق القصة وظروف أحداثها الخاصة، وتأكيده للفكرة التي شكّلت جوهر الرسالة البغدادية، وصلب موضوعها الرئيس وعقدتها وهو تفشي داء الرياء في مفاصل المجتمع الذي كان يحتضن التوحيدي ويعيش في كنفه، وعرض له من خلال شخصية أبي القاسم البغدادي الذي ظلّ على نسق واحد من تفسخه الأخلاقي واستهتاره على مدى صفحات الرسالة التي ناهزت الأربعمائة صفحة، فعاد إلى وقاره المصطنع والهمس والمنجاة القرآنية بعد أن أدركه الصباح، فيقول:((أصبحنا وأصبح الملك لله، مرحباً بالنهار الجديد، والكاتب الشهيد، اكتب:بسم الله الرحمن الرحيم، يقول أبو القاسم علي بن محمد التميمي البغدادي، أشهد أن لا اله إلاّ الله وحده لا شريك ل وأن محمداً عبده ورسوله، ربنا آمنا بما أنزلت))(٢١) ، الأمر الذي يبعث على الضحك من قبل ندمائه الآخرين، بعد ذلك ينشد البغدادي جُلاّسه أبياتاً كان قد ابتدأ بها حكايته تتحدث عن محاربة أهل البيت عليهم السلام-عامة-وذبح الحسين(عليه السلام)-خاصة-:

لعن الله من يعادي علياً وحسيناً من سوقة وإمام

((ثم يقوم ويلبس الطيلسان على هيأته الأولى، ويقول: سلام عليكم))(٢٢)، بهذا التسليم انتهت أحداث حكاية البغدادي.

أما نهاية حديث منشئ الرسالة -التوحيدي- فكانت بالثناء والتحميد والصلاة والسلام على نبينا مؤكداً قبل كل ذلك على تهتك أبي القاسم البغدادي وشخصيته المتناقضة الحافلة بالغثّ والسمين، فيقول: ((هذه حكاية أبي القاسم البغدادي التميمي، وأحواله التي توضح لك انه كان عرّة الزمان، وعديل الشيطان، ومجمع المحاسن والمقابح، متجاوزاً للغاية والحد، متكاملاً في الهزل والجد، موفوراً من الإخلاص والنفاق، متخلقاً منها بأخلاق أهل العراق، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد نبيه وآله والسلام))(٢٣).

اللغة والأسلوب:

اللغة هي مادة الأدب وقوام التعبير، والأسلوب هو وسيلة مهمة ومصدر من مصادر النور والرؤية لتلك اللغة الكامنة في قرارة نفس منشئها، فلقد انمازت الرسالة البغدادية بلغتها المتفاصحة التي أكدها التوحيدي على لسان صاحبه البغدادي، الذي كانت ألفاظه((مستحسنة ومستخشنة، وعبارات لأهل بلده، مستفصحة ومستفضحة))(٢٤)، وهذا يعني أنّ ألفاظها كانت تنماز بسهولتها ووضوح معانيها، والقصد إلى غرضها مع اعتدال في الإسهاب أو التعقيد، ولعلّ ذلك الوضوح المشوب بالإسهاب يبدو جلياً -على سبيل المثال- في وصفه لجواري بغداد اللاتي كُنَّ:((يختلسن العقول، ويخلبن القلوب، ويسعرن الصدور، ويعجّلنّ بعشّاقهن إلى القبور))(٢٥)، وغاية ما أراد وصفه ليس به حاجة إلى شرح أو تعليق، فهنّ في أكمل درجات السحر والجمال.

والى جانب هذه الخصيصة من الرسالة البغدادية، فقد انمازت في جانب آخر بفخامة اللفظ وجزالته وغرابته وما تمخض عن ذلك من غموض المعاني واستغلاقها، ولعلّ

مكمن تلك الغرابة وهذا الغموض، هو أن جلّ الرسالة قائم على لغتين تقفان على طرفي نقيض هما: اللهجة العامية البغدادية واللغة الفارسية.

إن امتلاك التوحيدي للغة أخرى إلى جانب لغته العربية الأصل، هو رغبته في إيصال صوته إلى الوجدان الإنساني بكل أطيافه العربية وغير العربية في بيان وجده واضطغانه لأصفهان مدينة الصاحب بن عباد الذي لم يقم بواجب الكرم على أتمّ وجه معه، وحبّه لبغداد مسقط رأسه لعلّها كانت أسباباً لاستعماله ألفاظاً فارسية إلى جانب عاميته التي كان لها القدح المعلى في رسالته التي يدلّ عنوانها على فحواها.

أ-الألفاظ والتراكيب العامية:-

عجّت الرسالة البغدادية باستعمالات عامية وتراكيب بغدادية كثيرة، ولعلّ سبب استعمال التوحيدي لها فضلاً عمّا أسلفنا ذكره، نابع من رغبته بقاعدة جماهيرية عريضة وشهرة ما بعدها شهرة -وإن كان له من الشهرة ما ناظر بها الجاحظ- ونقصد بالشهرة التي كان يبتغيها التوحيدي ألاّ يقتصر نتاجه الأدبي على قرّائه من محبي الفلسفة والتصوف فحسب-الذين يمثلون واحدة من أرقى الطبقات المثقفة في المجتمع العباسي عموماً، والبغدادي حصراً- فقد ((كان متفنناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، وكان جاحظياً يسلك في تصانيفه مسلكه ويشتهي أن ينتظم في سلكه، فهو شيخ في الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة))(٢٦)، فقد كان يطمح في أن يشمل علمه المجتمع العباسي بكلّ مشاربه الطبقية من خلال كتاباته المختلفة بدءاً من الطبقة العليا(الارستقراطية) نزولاً إلى الطبقة الفقيرة المعدمة، مروراً بالطبقة الوسطى (البرجوازية) هذا من جانب، ومن هذا السبب ينبثق سبب آخر يقف وراء استعماله للعامية في الكتابة لربّما يعود إلى التصاق التوحيدي الشديد بالقضايا التي تهم المجتمع، ولعلّ هذا السبب يتوافق مع شظف عيش التوحيدي الذي آل به في نهاية المطاف إلى حرق مكتبته التي ألّفها(٢٧)، ومن الجدير بالذكر أنّ د٠محمد غنيمي هلال قد برّر مثل هذا التوظيف لغير العربية الفصيحة في النتاج الإبداعي قائلاً:((إنّ إيراد بعض ألفاظ أجنبية، أو عامية في التراكيب الفصيحة لا ينال...[منها] ولا يجعل منها لغة عامية أو أجنبية فالألفاظ المفردة لا تخلق اللغة ولا تميّز ذلك، إن خاصية كل لغة في قواعد نحوها أو علم التراكيب فيها، وفي تلك تتجلى قدرة اللغة على التعبير عن المعاني الدقيقة، والمشاعر الرقيقة، كما تتجلى خصائصها الجمالية))(٢٨)، وعليه فيمكننا أن لا نعدّ استعمال العامية من قبل التوحيدي عيباً بحدِّ ذاته كما هو واضح في النص أعلاه.

قد نجد لاستعمال اللهجة البغدادية في نص الرسالة دواعيَ واضحة منها: أنّها قد تؤدي وظيفة((تتعلّق بتوضيح بعض ملامح الشخصية))(٢٩)محور الحديث أحياناً، فقد عمد التوحيدي إلى كتابة [هَمْ] التي بمعنى [أيضاً] في العامية العراقية خلال سؤال أبي القاسم البغدادي عن أحد المردان من جلسائه، فيقول:((لا والله، هَمْ في سرمه، فما في الدنيا أوحش منه، أو في شدقه فما في الأرض انتن منه))(٣٠)، ومثله أيضاً قول زادمهر جارية أبي علي بن جمهور التي تتمنى أن يصدقها القول ولو مرة واحدة، فتتحداه بكلمة(وِالَكْ) التي إلى اليوم يقولها العامة عند الخصومة والتحدي؛ إذ تقول له: ((فاشتغلت بذاك عنه، وِالَكْ، بحياتي أصدقني عن هذا، وإن كان الصدق عندك غير موجود))(٣١).

فالتوحيدي يحاول بيان جرأة بعض شخصياته، وسذاجة بعضها الآخر، فضلاً عن رسمه لصورة مجملة عن ملامح البيئات البغدادية الشعبية من خلال المفردة العامية.

وقد تستعمل العامية أحياناً أخرى لغرض الاختصار ومنه وصف أبي القاسم البغدادي لأحد ندمائه وقد كان كاتباً متصلاً بصاحب الديوان، فلم يعجبه طبعه الهادئ البارد ناعتاً إياه بقوله: ((بارد والله، إشّه، إلحقوني بمجمرة نار))(٣٢)، فاستعمل لفظة(إشّه)وهي كلمة تقال عند الشعور بالبرد واشتداد قرسه؛ وبذا تكون الكلمة العامية أكثر إيجازاً من الفصيحة، ونظير ذلك أيضاً لفظة(أفيّه)(٣٣)التي تستعمل للاستحسان تارة، وللاستهجان تارة أخرى حسب مقتضى الحال.

ولا يقف التوحيدي عند ألفاظ البغداديين العامة، بل يتأسّى بتراكيبهم أيضاً، ولاسيما ما يتعلّق منها بالشتيمة والسبّ، ومن ذلك ما ورد على لسان زاد مهر التي انهالت على صاحبها ابن جمهور بسلاطة لسانها قائلة له: ((سخنت عينك، يا مطرمذ، يا مشقعان،...))(٣٤) والـ(مطرمذ) والـ(مشقعان)من الشتائم البغدادية المعروفة، فالأولى مأخوذة من(طرمذ) وهو الصلف الذي يفاخر بمّا ليس فيه، والثانية من(الشقع)وهو السبّ والشتم.

وقد يقتطع التوحيدي تركيبه العامي من الكنايات البغدادية المعروفة، ويدخلها نسيج نصّه من ذلك ما تلفّظت به زاد مهر تعسّفاً على مقاطعة ابن جمهور لها: ((وإن تزوّجتَ، تزوّجتُ من هو أظرف منك، ويحك، كأنّ ملحك على ركبتك، نسيتنا واشتغلت عنا))(٣٥)، وتركيب(ملحك على ركبتك)كناية لا زالت مستعملة في بغداد إلى يومنا هذا، ويراد بها أنّه ما دام الملح على الركبة، فإنّ صاحبه ينفضه عنها إذا قام، أي أنّه لا يدوم على عهد ولا يصبر على طعام.

ومصدر التوحيدي الأخير من التراكيب العامية هو الأمثال الشعبية، نحو قوله مستهزئاً بصاحب الديوان((أيش البقّة وأيش قرصتها))(٣٦)، وهو من الأمثال البغدادية المشهورة، الذي يضرب للاستهانة بالشيء التافه، وكذلك قول أبي القاسم البغدادي عندما أخذ يتطلّع بوجوه ندمائه، فهو يسأل ويجيب؛ إذ يقول: ((وذا الآخر من هو؟...مسكين أبو العقلين))(٣٧)، و(أبو العقلين)يضرب في الحمق، وما زال يستخدم هذا المثل في يومنا الحاضر، وهناك العديد من الشواهد فضلنا عدم ذكرها كونها لا تتماشى مع الذوق العام لفحشها وبذاءتها.

ب –الألفاظ الدخيلة(الفارسية):

لعلّ رحيل التوحيدي إلى بلاد فارس حيث بلاط أبي الفضل بن العميد(٣٦٠هـ) والصاحب بن عباد(٣٨٥هـ) قد حصّل الشيء الكثير من ثقافة تلك البلاد لا سيما ما يتعلّق بلغتها، الأمر الذي ألجأه إلى الاستعانة ببعض ألفاظ هذه الثقافة كأسماء الأعلام والمدن وغير ذلك ممّا له علاقة بطبيعة أصفهان، نحو ما ذكره أبو القاسم البغدادي مستهزئاً بأسماء سواد أصفهان وضياعها، ساخراً من معاني تلك المسميات، فيقول: ((انّما اسمع في سوادكم...كورستان، أي

المقابر، موشكاباذ، أي موضع الفار))(٣٨)، ثم ذكر محالها وهو في غاية السخرية والتهكم من معانيها، فيقول: ((انّما اسمع من محال أصفهان، وركان، أي الذباب، كلماناو، أي موضع المجذمين-كوي كوان، درب الصم، كوي كوران، درب العمي،...))(٣٩).

ومثلّما لم يقف التوحيدي عند اللفظة العامية وجاوزها إلى التراكيب، كذلك هي الحال في مجاوزته المفردة الفارسية إلى تركيبها وكأنّه يؤكد لنا أنّ المناظرة والمقارنة بين بغداد وأصفهان قائمة على قدم وساق حتى فيما أورده من تراكيب لغوية، فجانب الندّية بين المصرين ما يفتأ ينتهي، ومن التراكيب الفارسية التي أوردها التوحيدي ما كان يصيح به كنّاسو أصفهان ومنظفو مجاري المياه الثقيلة-جلّ السامع-إذ يقول: ((انّما أرى أقواماً بأيديهم المرور، ينسفون أفنية الدور، وكناسين قد بخروا المناخر في الطرقات، يتضاربون على جعموس، ويفتحون لأجله الرؤوس، وعلوجاً يصيحون: زبل كاكواره، أولوا الدورجه بركران دول، وإلاّ بسفلة يصيح:أي زن بواكهت كشم))، وقد أورد التوحيدي معنى[أي زن بواكهت كشم]في نص رسالته وترجمته((أجر خراك يا ستي))، ومعنى[زبل كاكواره]: [الزبل المكوّم](٤٠)، ونظير ذلك ما غنّت به المغنية الأصفهانية من كلمات جاء فيها:((كك بكوى برسان نه بيرون دل أوارى))، ومعنى أغنيتها: ((كان من الواجب أن لا تفعلي كذا))(٤١)، فضلاً عن الكثير من المفردات الفارسية الأخرى التي كانت متناثرة هنا وهناك بين طيات الرسالة البغدادية نحو:(الزرجون):لون الذهب، و(الفانيذ):من أنواع الحلوى، و(الدوغباج):اللبنية، و(كدخدا):الحاكم، و(كاركاه):القصر(٤٢)، وغيرها من الألفاظ الأعجمية الأخرى التي قد لا نغالي لو قلنا: إنّها كانت نابية في سياقاتها؛ لأنّها لا توحي بشيء اكثر من كونها تعبّر عن غاية التوحيدي في المحافظة على مناظرته بين المدينتين بطريقة الاستعراض والاستطراف.

الاقتباس والتضمين:

لعلّ من ابرز الخصائص الأسلوبية الفنية التي انمازت بها الرسالة البغدادية، الاقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف من غير دلالة على أنّه منها، وتضمين الرسالة بالأشعار والأمثال إلى غير ذلك من مصطلحات اللغة والبلاغة، فقد وشّح التوحيدي رسالته هذه بجواهر قرآنية بديعة وحلل نبوية نفيسة، للتدليل على الفكرة التي يسوقها في ثناياها، وكان غالباً ما ينصّ على ما يقتبس من تلك الشذرات التي رصّع بها الرسالة، من ذلك ما أورده في أول دخول لأبي القاسم البغدادي متنكراً بزيّ العُبّاد وقد((جلس متخافتاً بقراءاته ساعة مديدة، ثم يجهر يسيراً من نجواه، بقوله تعالى:((رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يوماً تتقلّبُ فيه القلوبُ والأبصارُ * لِيجزِيَهُمُ اللهُ أحسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِن فَضلِه وَاللهُ يَرزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيرِ حِسَابٍ))(٤٣)يري الناس أنّه انتهى بالدرس إليه))(٤٤).

ونظير ذلك ما اقتبسه البغدادي من الحديث النبوي الشريف في حديثه مع صاحب الدار لمّا سأله قائلاً:((يا أبا القاسم، ما بقي في المجلس أحد لم تذكره غيري، فيقول: يا سيدنا، وما عسى أن أقول فيك، إلاّ كما قال النبي(صلى الله عليه وسلّم):المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل(٤٥)))(٤٦).

لقد اتخذ التوحيدي من القرآن الكريم وسيلة لعرض أفكاره الجمّة التي تشكّل جوهر الرسالة ولبّها، ومعلوم لدينا أنّ بثّ هذه النصوص القرآنية المقتبسة في تضاعيف الرسالة يزيد الفكرة تأكيداً وتقريراً، ولعلّ تأكيد هذا الأمر ما نتنسمه في قول أبي القاسم البغدادي لجلسائه حاثّاً إيّاهم من أجل أن يكونوا أناساً أصحاب خير ومروءة ويعيشون عيش الحكماء، فعليهم أن يقبلوا بوصيته لهم، ولتأكيد فكرة عدم قبولهم لنصحه يستأثر بآيتين كريمتين تبينان عدم جدوى صنيعه وصرف وجوههم عنه، فيقول:((تقبلون وصيتي، حتى تكونوا كذا. فيقولون: يا أبا القاسم فبيّنها لنا، فيقول: وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ، عَن قَومٍ لا يُؤمِنُونَ(٤٧)، إِنَّكَ لا تُسمِعُ المَوتَى، وَلا تُسمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ، إِذَا وَلَّوا مُدبِرِينَ(٤٨)))(٤٩)

لقد كان للصياغة القرآنية المعجزة عظيم الأثر في أسلوب التوحيدي وطريقة إنشائه، فطفقت الرسالة البغدادية تتّشح بحلّة فنية رائعة منتزعة من القبس القرآني انعكست على تنوّعها الأسلوبي، فتارة تندرج هذه الشذرات القرآنية الكريمة بشكل يتناسب وسياق الحديث الذي هو بصدده، مصهورة في ثناياه دون النص على ذكرها، فتبدو وكأنّها لحمة واحدة متماسكة، ومن ذلك ما جاء في وصفه لجواري أصفهان: ((إنّما أرى قردة كأنّها مسورة عرضية، أو غول طلع من برية، لها شعر من فضة، وثغر من ذهب، بشعر كالعهن المنفوش، ...))(٥٠) ، واللفظ القرآني المقتبس واضح في آخر كلامه وهو مأخوذ من قوله تعالى:((وَتَكُونُ الجِبَالُ كَالعِهنِ المَنفُوشِ))(٥١).

ومثل هذا ما ورد على لسان أبي القاسم البغدادي في حنقه على صاحب الدار؛ إذ يقول له:((صدعتنا، آتنا غداءنا، لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا))(٥٢)، وهنا اقتباس من قول نبي الله موسى لفتاه لما جاوزا البحر:((آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَد لَقِينَا مِن سَفرِنَا هَذا نَصَبَاً))(٥٣)، وتارة أخرى يورد التوحيدي صيغاً وتعابير ذات معانٍ قرآنية في صبغتها، وقد بدت ملامح هذه السمة الفنية في وصف التوحيدي لمجالس أصفهان؛ إذ يقول: ((ما أرى-والله-لكم مجلساً قد فرش بساطه، ومدّ سماطه، وبسطت أنماطه، بين آس مخضود، وورد منضود،...))(٥٤)، وهو مأخوذ من قوله تعالى في وصفه لمقام أصحاب اليمين من الجنة، فيقول:((فِي سِدرٍ مَّخضُودٍ * وَطَلحٍ مَّنضُودٍ))(٥٥).

ونظير ذلك تقريظ أبي القاسم البغدادي لنديم كان عن يمينه قال في وصفه:((كريم الأخلاق والأطواق، المجد لسان أوصافه، والشرف نسب أسلافه، ما ورث المحاسن عن كلالة، ولا ظفر بها عن ضلالة، شجرة طيبة أصلها في الماء، وفرعها في السماء))(٥٦) ، ففي هذا التقريظ نلمح اقتباسين: أولهما من قوله تعالى في آية المواريث: ((وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً))(٥٧)، وثانيهما مأخوذ من قوله تعالى: ((كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ وَفَرعُهَا فِي السَّمَاءِ))(٥٨).

وتارة ثالثة يورد بعض الأحكام الشرعية والألفاظ والأحداث والشخصيات الإسلامية التي لها وقعها الخاص في النفوس بين حنايا الرسالة، ومن ذلك قول البغدادي

لندمائه بعدما أخذ منهم السكر مأخذه:((يا قوم، قد بلغنا في السكر الحد الذي يوجب الحد، ولكن أوزار السكر، محمولة على ظهر الخمر))(٥٩)، وهنا إشارة إلى العقاب الذي فرض الشرع إنزاله بشارب الخمر، ومن الألفاظ الإسلامية الأخرى الواردة في الرسالة: السجود، والصراط، والوعيد، وهول المطلع، وجنة الخلد، والنعيم، وغيرها كثير، ومن الأحداث :ضرب الحجّاج للكعبة المشرفة بالمجانيق، وعقر ناقة صالح، وحزّ رأس الحسين(عليه السلام)، وقطع أطراف جعفر بن أبي طالب، وأكل كبد حمزة عم النبي من قبل هند بنت عتبة(٦٠)، وغيرها، والشخصيات التي كان لها ثقلها الديني فكثيرة هي أوردنا بعضها فيما مضى من القول ونذكر آخرين -على سبيل المثال- نحو: آدم، وجبريل، وملك الموت ورضوان خازن الجنة، ومالك خازن النار، وعاد، وثمود، وفرعون، وهامان، وغيرهم.

نستشف من ذلك أنّ ما أوردناه من ظواهر اقتباسية تعكس بجلاء مدى تأثر الرسالة البغدادية بأسلوب القرآن الكريم ونهجه في التعبير وانتقاء الألفاظ، ثم اكسائها ثوب الجلال بما أضفاه التوحيدي عليها من تلك المعاني الإسلامية وما ارتشفه من المعين الثرّ للشخصيات والأحداث الدينية القيمة التي راودت مخيلته.

وفيما يتعلّق بالشقّ الثاني من هذا المحور، ونقصد به التضمين، فقد كان من أوضح سمات الرسالة البغدادية تضمينها الأمثال الفصيحة والعامية على السواء، فضلاً عن التراكيب التي تجري مجرى الحكم السديدة، وتوشيتها بحلل النظم، وتطريزها برقيق الشعر وسخيفه، غثّه وسمينه، فقد أضفى التوحيدي على رسالته، شعراً من نظمه((ينحط عن طبقة المتوسط ويجمع بين الغثاثة والبرودة، فضلاً عمّا فيه من المجاهرة بما هو أقبح ممّا جاهر به ابن الحجاج))(٦١)، وابن الحجاج(٣٩١هـ)من كتّاب العصر البويهي وشاعر غلب على منظومه السخف والهزل والقذارة(٦٢)، وقد أورد أبو حيان التوحيدي كثيراً من شعره في هذه الرسالة.

لقد كان التوحيدي-غالباً ما- يراعي في إدراجه الشعر والأمثال في تضاعيف رسالته ما يقتضيه حال الخطاب، فيجيء بها للتدليل على ما يسوقه من أفكار أو ليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، أو لاستثارة حماسة المخاطبين، وغير ذلك من المقاصد التي توخاها التوحيدي في الرسالة، التي طفقت متشحة بملامح هذه الظاهرة، متجلية بوضوح في قول أبي القاسم البغدادي لجلسائه عندما لم يستأنس بصوت المغني الذي أحضروه لأمسيتهم تلك:((بالله، لا يصلح لكم إلاّ مثله، ما يصلح لمثل هؤلاء السادة المعاشرين إلاّ مثل هذا المغني، اطّلع القرد في الكنيف، قال: هذه المرآة تصلح لهذا الوجه[اللطيف]، وافق شنٌ طبقة))(٦٣)، وواضح هنا تضمين المثل العربي المشهور((وافق شن طبقة))(٦٤)من باب التأكيد على الفكرة التي هو بصددها وهي المجانسة بين الأشياء المتشابهة.

ومن الأمثلة العامية التي ضمّنها التوحيدي في رسالته وصفه لثرثرة أحد الندماء وكان يلاعبه الشطرنج قائلاً:((فإن ترنم من كربه بشيء، فيقول: وهو يغنّي غناء الزنبور في ثباته، فرغ من شغله، قعد يبكي على حماته، كم يهذي-أعزه الله-كأنّه سنديّة مطلّقة))(٦٥)، ولعلّ المثل المضمّن ههنا هو((أبذى من مطلقة))(٦٦)من البذاءة وهو أقبح الكلام، وتشبيهه بـ(سندية مطلقة)من باب المبالغة في كثرة ثرثرة صاحبه أثناء اللعب، وحاله بعد الخسارة أشبه ما يكون بمطلقة من بلاد السند تولول من شدة حزنها من دون أن يفهم من كلامها شيء.

ونظير ذلك قول البغدادي لمُلاعبه في الشطرنج وقد كان يراوح في نقل بيادقه على الرقعة فيقدّم الفرس-مثلاً-ثم يعيده إلى مكانه السابق وهذا ديدنه في اللعب:((يا مدبر، إن تركوك تحج فخذ على طريق المداين، فيرده إلى موضعه، فيقول:الحبة تدور تدور ثم ترجع إلى الرحا(٦٧)))(٦٨)، والتركيب الأخير ليس به حاجة إلى شرح لما أوردناه من توضيح في تعريضه بصاحبه.

وهكذا فإننا نلمح براعة التوحيدي في التدليل بهذه الأمثال والتراكيب الحكمية-إن صحّ التعبير-على الفكرة التي يسوقها في رسالته، مثلما اتخذها وسيلة لتقريع خصومه والتعريض بهم، فجاءت في غاية التوافق وسياق الموقف أو الحدث الخاص الذي هو بصدده.

وفيما يتعلّق بتوشية الرسالة البغدادية بالشعر، فقد طما سيل هذه الظاهرة كثيراً كثيراً فيها، فهبّت زاخرة بالشعر الوجداني، ولا سيما الفاحش الحسّي، تعزيزاً للآراء الخليعة التي أوردها التوحيدي على لسان بطله أبي القاسم البغدادي، واستثارة لحماس المؤيدين لهكذا لون من الشعر، وكسب أصوات المناوئين له في عرضه للقضايا الاجتماعية التي بسطها في الرسالة، فضلاً عن اتخاذه الشعر وسيلة لدعم أفكاره التي يسوقوها هنا وهناك من رسالته، ومن أمثلة ذلك ما ورد في قول أبي القاسم البغدادي لأحد ندمائه، وكان قوّاداً:((سيدنا قوّاد أعزه الله، إي لعمري، من قاد ساد، ثم يلتفت إلى الحاضرين ويقول: يا سادة، ومن أحسن ما وصفت به القوّادة:

تستنزل العصم لطفاً من معاقلها
والحوت تخرجه من جوف دردور(٦٩)

لو كلّمت صخرة لانت جوانبها
صمّاء تثلم أطراف المناقير

كأنّ في القلب من أصغت لمنطقها
من حرّ ما نفثت لسع الزنابير))(٧٠)

وقد يأتي الشعر المضمّن مكمّلاً للمعنى، ومكثّفاً له، ومجسّداً للفكرة التي أرادها التوحيدي، كما تجلّى ذلك واضحاً في نصح أبي القاسم البغدادي لندمائه: ((هذه والله-نصيحة رجل يريد بكم الخير:

فإن تَقبلوا، تُقبلوا نحوه
فناصحكم جاهدٌ من ورا

إلى أن يسوقكمُ في غد
إلى مالكٍ عسكراً عسكرا))(٧١)

وأحياناً يكون الشعر المضمّن ضمن سياق الحكاية، ولا سيما إذا كانت الشخصية البطلة تتمتع بالشاعرية، والشعر جزء لا يتجزأ منها، فكلّما ألمّ بها الشوق أنشدت، حتى يطول هذا الإنشاد إلى مجموعة من المقطوعات والقصائد الشعرية، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التوحيدي في كل ذلك كان يراعي في إدراج منظومه الشعري -غالباً- مناسبة سياق الرسالة وظرف الحدث الخاص، مع التأكيد على الفكرة التي تشكّل جوهر تلك الرسالة وعقدة ذلك الحدث،

وهذا ما يتجلّى واضحاً في استذكار أبي القاسم البغدادي لأيامه الجميلة في بغداد مع صديقه أبي عبد الله بن الحجاج الشاعر فيقول:((ونمنا آخر النهار، ما بين الرياحين، تروّحنا أنفاس تلك البساتين، وأبو عبد الله سكران يرنّق في عينيه النعاس، إذا بالكار يصعد إلى بغداد، فلحظه على تلك الحال، فأنشأ يقول:

يا سفن بغداد روحي جدّ عالمة
بأن قلبي فيك قد راحا
يا سفن ما ضرّ فيك المصعدين وقد
مدّوك لو جعلوني فيك ملاّحا
(الخ الأبيات)

ثم سرى فيه النوم، وانتبه في بعض الليل، فسمع نوح حمامة على فنن، فصبا، ونعر نعرة، وأنشأ يقول:

حمام العُمر شوّقني هديلا
وأرّقني وقد نمنا طويلا
وساعدني على الأحزان حيناً
فإن أنا متُّ فاندبني قتيلا
(الخ الأبيات)

قال أبو القاسم : فقلت له:ما هذا الخور الذي يضعف المنّة، فأنشأ يقول: ...))(٧٢)، ويستمر ابن الحجاج بإنشاد أشجانه الشعرية، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على كون ترصيع هذه الرسالة بهذه الحلل القشيبة من منظوم الكلام، وتفنن التوحيدي في انتقائه لتلك الأشعار، ومواءمته لسياق حال الرسالة، قد أضفى عليها قيماً فنية أخرى تجلّت في روعة النغم وتنويع الإيقاع الصوتي، وتدرّجه في ترجيعات موسيقى مترادفة بين السياق النثري والتعريج عليه بالنموذج الشعري.

ومن الجدير بالذكر أنّ التوحيدي قد عوّل في رسالته على تضمين أسماء كبيرة في عالم الشعر والأدب واللغة، فضلاً عن أشعارهم من أمثال: أبي نواس، والمتنبي، وابن الرومي، وكشاجم، والمرزباني، وإبراهيم بن المدبر والكسائي وغيرهم، كذلك أورد بعض المصطلحات الشائعة في البلاغة والعروض واللغة ومن ذلك قوله:((أما كنت تسمع ذا الشعر البارد العبارة، الثقيل الاستعارة، وتلك الإشارة الفاترة، يا سيدنا بلا حلاوة، ولا طراوة، ليس إلاّ إقواء، وإيطاء))(٧٣).

المحسنات البديعية:

زخرت الرسالة البغدادية بضروب عديدة من المحسنات البديعية، التي لم تكن مقصودة لذاتها، ولم يتكلّف التوحيدي استعمالها، بل جاءت وحي الفطرة والذوق السليم ولذلك فقد كان اغلب تلك المحسنات الجميلة واقعة موقعها الطبيعي من رسالته هذه، وكثيرة هي الحلى التي زيّنت الرسالة برونقها كحلية الجناس والطباق والمقابلة والسجع والازدواج وغيرها من الألوان البديعية الأخرى التي انثالت على أبي حيان انثيالا.

فمن الزخارف اللفظية البديعية التي آثرها التوحيدي، فوشحّت رسالته بفيض إيقاعي ونغم رائق، توافق بعض الألفاظ التي وردت في ثناياها بالصيغة والوزن وعدد الحروف مع اختلاف معانيها، وهو ما نصّ عليه جهابذةالبلاغة بـ(الجناس) الذي كان غرة شادخة في وجه الكلام(٧٤)، ومن ذلك ما أورده في وصف مجالس أصفهان:((إنما أرى مجلساً فيه أرذال أنذال، أخلاف أجلاف...))(٧٥)، فقد جمع التوحيدي بين لفظتي(أرذال وأنذال)، و(أجلاف وأخلاف) التي تجانست في اللفظ واختلفت في ترتيب حروفها وتباينت معانيها وهذا ما يعرف بـ(الجناس الناقص)، وفي ذلك كما لا يخفى فيض وافر من الإيقاع الجميل.

ونظير هذا اللون الجناسي قول أبي القاسم البغدادي في ذلك النديم الذي كان يُداخل الكبار، ويُعاشر الرؤساء:((تسافر يده على الخوان، ويسفر وجهه بين اختلاف الألوان، يغشى علياً لقَدْره، ومعاوية لقِدْره...))(٧٦) نلحظ في النص الكلمات الآتية: (تسافر-يسفر)، و(الخوان-الألوان)، و(لقَدْره-لقِدْره) فهي متغايرة في نوع حروفها وترتيبها وشكلها، فـ((إيراد التوحيدي للجناس يكسر رتابة السياق، ويثير ذهن القارئ وينبهه فيزداد إدراكه للمعنى وضوحاً. كما أنّ الجناس فيه توافق صوتي بين الكلمتين المتجانستين يكسب السياق العام للنص جرساً موسيقياً، بحيث يكون له وقعه في نفوس السامعين أو القراء))(٧٧).

ومن الألوان البديعية الأخرى التي شاعت في الرسالة ما أطلق عليه أهل البلاغة(الطباق) وقد دأب التوحيدي من خلال حشده للألفاظ المتضادة في المعنى، إلى إضفاء ملامح الحسن والبهاء للفظ والمعنى معاً، ومن حال المطابقة الواردة في الرسالة ما جاء في قول البغدادي بحق رجل فاضل أديب من ندمائه يعرف بأبي بشر: ((ما أنظف ثيابه، وأوسخ إهابه))(٧٨)، فالمطابقة التي وقعت بين لفظتي(أنظف وأوسخ)قد ائتلفت في إطار المعنى أجمل ائتلاف، وساعدت على إبرازه بشكلٍ أوضح وأقوى، ومن أمثلة ذلك أيضاً وصفه لأبي علي بن جمهور:((...وأذلّ له ما أعزّه لغيره من صامت وناطق...))(٧٩)، والتضاد وقع بين(أذل وأعزّ)، و(صامت وناطق) من حيث الاختلاف في معانيها، وفي هذه المطابقات نحسّ((انّ الجمال نابع من عرض المتضادات في نسق مؤتلف، يثير الانتباه إلى الفكرة فيشتدّ تقبّل الذهن لها، ورسوخها فيه، وهي تضفي على سياق الكلام دلالات ومشاعر أبي حيان التوحيدي نفسه))(٨٠).

وقد يجمع التوحيدي في رسالته اكثر من ضدين، وهو ما يعرف بـ(المقابلة)، وكما نعلم أنّ الرسالة البغدادية قائمة في أساسها على مبدأ التضاد والمناظرة بين بغداد وأصفهان، ومن ذلك نعت أبي القاسم لنديمه المعروف بمعاشرته للرؤوساء، فيقول فيه:((كالقرليّ، إذا رأى خيراً تدلّى، وإن رأى شرّاً تولّى(٨١)، مسجد يحمل إليه ولا يحمل منه، علويّ، يؤخذ بيديه، ولا يؤخذ من يديه، صوفي يطلب منا، ولا نطلب منه))(٨٢)، فقد أتى التوحيدي في هذا النص بالعديد من الألفاظ المتضادة وساقها بصورة متتالية، فقد قابل التوحيدي بعد أن عوّل على تشبيه نديمه بـ(القرليّ)- وهو طائر مائي من فصيلة الزرزوريات-بين حال ذلك الطائر حين يرى السمك من أعلى فينفضّ عليه، وحذره وتقهقره إذا ما صادفه مكروه، ثم قابل بين حمله وعدمه، وعلويته وتصوّفه، والأخذ به والأخذ منه، والطلب من الغير والطلب منه.

ونظير ذلك مقابلة أبي القاسم البغدادي لما دار بين الرجلين البغداديينِ من حديث مقارناً بينهما بقوله:((من يسوّي-يا سيدنا-بين رجل أغزر من البحر، وأنثر من الفجر، وبين آخر أيبس من القفر، وأوحش من القبر، من يقايس بين الشاء والنعم، ذا -والله-أشفّ من الياقوت الأحمر، وذا أسفّ من التابوت الأغبر، ذا أخفّ من النسيم، وذا أثقل من منة اللئيم،...))(٨٣)، ويستمر البغدادي بمقابلته بين الرجلين ويكثر من استخدام هذا اللون البديعي في الرسالة كونه أدعى إلى تزيين الكلام وتنميقه، لأنّ فيه تنويعاً في الألفاظ، مما يجلب انتباه السامع، ويدفع السأم والملل عنه.

ومن صور البديع التي شاعت في الرسالة البغدادية شيوعاً ظاهراً، الاعتراض، فقد دأب التوحيدي على إيراد الجمل المعترضة والدعائية توخياً للدقة في التأليف، ورغبة في البسط والتوضيح(٨٤)، ولقد كان لهذه الحلية التي أفرط التوحيدي في توشية رسالته بها مقاصد بلاغية وفنية عديدة، لعلّ أبرزها: الدعاء الذي تباينت مقاصده الكلامية بحسب ما يقتضيه المقام، فمنه ما جاء في صيغة التضرع لله والشكر له على آلائه، كقول البغدادي في تقريظه لنديم له كان عن يمينه:((سيدنا-بحمد الله-كريم الأخلاق والأطواق، المجد لسان أوصافه، والشرف نسب أسلافه،...ثم هو-بحمد الله-في الكرم والجود، بحر لا يظمأ وارده، ولا يمنع بارده،...))(٨٥).

ومنه ما جاء في صيغة الدعاء للمخاطب، نحو قول أبي القاسم في نديمه الغضبان منه:((ويخرّج سيدنا-أعزّه الله-حردان، ما هو إلاّ محتشم، نفسه على طرف أنفه، إن لم يأنف ما يتبيّن))(٨٦).

وقد يأتي الاعتراض من باب التعريض بالخصوم، والنيل منهم، كقول البغدادي استصغاراً بخصمه الذي كان يلاعبه الشطرنج:((إحذر-يا ولدي-جانب الرخ، وأخش ثوب الفرس،...))(٨٧)، وكقوله أيضاً: ((جوزوا-ويحكم-هذا الكهوار))(٨٨).

ويأتي الاعتراض بقصد الإيضاح والتفسير نحو قوله:((وتحضر المائدة، فيطمئن عليها، ويرى-مثلاً- تكلّفاً وزينة بواردها...))(٨٩)، ومثل ذلك قوله: ((كأنّ وجهه-على الحقيقة-هول المطلع...))(٩٠).

ولعل القسم، كان له النصيب الأكبر في الجملة المعترضة التي حفلت بها الرسالة البغدادية كقوله:((هل أسمع-بالله عليكم -في مجال أصفهان، ما يشبه، إن شئت من شرقي بغداد))(٩١)، ونظير ذلك قوله:((خريفكم-وحياتي-للعين والفم، ومدينتكم، مما يغالى بها،...فيها-والله-ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين...))(٩٢).

من هنا يمكننا أن نعدّ هذا الجنوح بالجمل الإعتراضية ما هو إلاّ مظهر من مظاهر الإطناب.

فضلاً عن هذه المحسنات البديعية التي نوّهنا إلى شيء من ملامحها في الرسالة البغدادية، فإنّ هناك زخارف بديعية أخرى تناثرت قطوفها هنا وهناك من الرسالة، فوشحّتها بآيات الفن، وجللّتها بالإبداع، وتوخياً للإيجاز فقد آثرنا الاقتصار على ما سلف ذكره منها، وأرجأنا الحديث عن السجع والازدواج إلى محور التنغيم الموسيقي(الإيقاع والجرس) لأنّها ألصق به، وحرصاً منا على عدم التكرار في مادة محاور البحث.

الصورة والخيال:

من الملامح الفنية البارزة، التي انمازت بها الرسالة البغدادية براعة منشئها -التوحيدي- في انتقائه لصوره الخيالية الرائعة، وافتنانه في وصف المشاهد الحسية، فضلاً عن تحليل بعض الصفات والأمور المعنوية تحليلاً دقيقاً يسبر غورها، ويرسم أبعادها، فبالخيال يستطيع الأديب أن يؤلّف صوره من احساسات سابقة لا حصر لها يختزنها عقله كامنة في مخيلته حتى يحين الوقت فيؤلّف منها الصورة التي يريدها(٩٣)، وقد تجلّت تلك الحقيقة بوضوح في هذه الرسالة بصورة خاصة.

لقد حقّق التوحيدي ذلك كلّه بتأنّقه في استعمال صور التشبيه والاستعارة والكناية وغيرها من صور البيان البليغة إضافة إلى ما لجأ إليه من وسائل التعبير الفنية الأخرى كالتجسيم والتشخيص في تصوير الحدث ورسم خطوطه وملامحه وأبعاده، وقد كانت اغلب تلك اللوحات التصويرية الجميلة التي تناثرت في الرسالة البغدادية، صورة صادقة للسليقة الصافية والذوق السليم الذي يجنح غالباً عن التكلّف، كما عمد التوحيدي في بعض الأحيان إلى ترصيع رسالته بألوان عديدة من تلك الوسائل التعبيرية التي حققّت الغاية في جمال الأداء، ورسم جو الحدث وتصوير أجزائه، ومن بديع تلك الصور البيانية ما جاء في وصفه لمواطن الجمال في أحد الغلمان:((كأنّ فمه حلقة خاتم، وكأنّ ثغره البرد، أو أقحوان تحت غمامة، وكأنّ فاه الخمر،نبت فيه الدرّ، كأنّ عنقه إبريق فضة، وسالفتيه السيف الصقيل، كأنّما ألبس بدنه قشور الدر، كأنّه فضة قد مسّها ذهب، كأنّ بطنه قبطية، وساقه برديّة، وقدمه لسان حية...))(٩٤).

فالنص حافل بصور بيانية تشبيهية جميلة فيها شيء من الغرابة نلمسه في تشبيه الفاه بالخمر، والأصح أن يشبّه ريقه بطعم الخمرة، وكذلك تشبيه بياض الجسد وإلباسه قشور درية، ومثله أيضاً تشبيه القدم بلسان الحية، وأحياناً قد يشوب هذه التشبيهات نفحات إستعارية نتنسمها في بثّ روح الحركة والحياة في الدر وجعله ينبت كالزرع أو النبات تارة، أو يجعل لهذا الدر قشور كغيره من الأسماك تارة أخرى.

ومن الظلال التصويرية البديعة ما حققته الاستعارة الجميلة التي تجلّت واضحة في نعته لبعض المشويات؛ إذ يقول:((وفراخ مسمّنة ألذّ من العافية))، والاستعارة التي في النص أنّه قد جعل للعافية طعم إلاّ أنّه دون طعم الدجاج المشوي، فقد كان الخيال من العناصر الأساسية التي استعان بها التوحيدي في التعبير عن المعاني الوصفية.

لقد أكثر التوحيدي من استعمال الصور البيانية الجميلة، كما يتضح ذلك جلياً في هذا الحشد من الاستعارات الجميلة في وصفه لمجالس بغداد؛ إذ يقول:((ونشأت فيه سحابة الندّ، على بساط الورد، وتفتحت فيه عيون النرجس، وفاحت مجامر الأترج، وفتقت فارات التاريخ، ونطقت فيه ألسنة العيدان، وقامت خطباء الأوتار، وصاحت دعاة النايات، وفضّ الزهر ختامه، ونشر أعلامه، وهبّت للأنس

ريـاح، برقهـا الـراح، وسـحابها الأقـداح، ورعودهـا الأوتار))(٩٥)، ففي النص أكثر من عشر استعارات اعتمد التوحيدي في جميعها على عنصر التشخيص والتجسيم، وذلك بإلباس هذه المعاني صوراً حية، وخلع الصفات الإنسانية على المنعوتات، وبثّ الحياة والحركة والنشاط فيها.

ونظير هذا الحشد من الاستعارات نجده ماثلاً في وصفه لجواري بغداد، فيقول في إحداهنَّ:((قد أطرّ الفتاء شاربه، وزوى الإباء حاجبها، ورخمّ الدلال ألفاظها، وفترّ النعيم ألحاظها، وأرهف الظرف أعطافها، وألانت النعمة أطرافها))(٩٦)، حيث رسم لجمال الجارية صورة مجسّمة مشرقة، متخيّلاً أن كلاً من الفتاء-أي الشباب-والإباء والدلال والنعيم والظرف والنعمة هم الفاعل الرئيس في ملامح الجمال على تقاطيع جسم الجارية، فلو أخذنا على سبيل المثال واحدة من تلك الصور ولتكن رخامة صوتها، فالرخامة تعود إلى عوامل وراثية ونفسية قبل أن تعود للدلال الذي جعله التوحيدي هو من يقف وراء صوتها الشجي.

ومن ظلال التصوير الجميلة ما حققه بديع التشبيه الوارد في ذمّه لجواري أصفهان؛ إذ يقول فيهنّ:((وتبرز كفّاً ككفّ ضبّ، فيها أظفار كأنّها مخالب باز، وتتناول دفّاً كأنّه شنّ بال، وتبدي ذراعا كأنّه ذنب ملعقة، لا بل ذنب مغرفة))(٩٧)، فقد قدّم التوحيدي في هذا النص صورة بيانية حركية لكفّها وأظفارها وذراعها من خلال التشبيه.

لقد حقق التوحيدي في رسالته عبر ظلال الخيال الذي تأنق في صياغة صوره، مقاصد فنية بليغة رائعة، هيأت بدقة وتركيز لجو الرسالة الخاص، ورصعته بالصور الخلاّقة التي أبرزت الحدث وجسدته، ولعلّ أبرز تلك الملامح الفنية التعبيرية التي تمخضت عن صور الخيال الجميلة هي: المبالغة والتهويل، فقد حققت بعض صور الخيال في الرسالة البغدادية التركيز على تهويل الحدث أو جوهر غرض معين والمبالغة في تصويره، وقد تجلّى ذلك في قول أبي القاسم البغدادي في نديمه أبي بشر:((إذا رأيت الشيخ يتعلّم الثقافة، فاعلم أنّه يريد الغزو في الآخرة، لا بل يريد يحارب ملك الموت))(٩٨)، فالاستعارة والمبالغة تتجليان في غزو الآخرة ومحاربة ملك الموت معاً.

وتفرض الصورة اللونية وجودها على الساحة الخيالية للرسالة البغدادية؛ إذ استعان التوحيدي بالظواهر اللونية المختلفة لتلوين صوره البيانية، وهو ما يعرف بـ(التدبيج)وهو من مبتدعات ابن نباته المصري، ويراد به أن((يذكر الشاعر أو الناثر ألواناً يقصد الكناية بها أو التورية بذكرها عن أشياء من مدح أو وصف أو نسيب أو هجاء أو غير ذلك من الفنون، أو لبيان فائدة الوصف بها))(٩٩)، وهذه الصورة اللونية نجدها متجلّية في وصف التوحيدي على لسان بطله أبي القاسم البغدادي لجواري أصفهان، فيقول:((نعم، رأسها أبيض، ووجهها أصفر، وساقها أخضر...))(١٠٠)، فالتدبيج عند التوحيدي بمثابة صبغ أو نوع من الطلاء كان قد اعتمده في رسالته، فقد استعمله وكما يبدو ليزيد أوصافه وصوره واقعية، وليعطيها ألواناً حسّية ملموسة، فكنّى عن الشيب باللون الأبيض، وتكدر الحال وجفاف البشرة ومرضها باللون الأصفر، وضعفها الشديد الذي أبرز أوردتها مما أضفى على الساق-ومن باب تسمية الجزء بالكل-اللون الأخضر لتلك الأوردة البارزة.

وألحّ التوحيدي ثانية على الصورة اللونية في وصفه لجواري أصفهان؛ إذ يقول إنّ لهنَّ: ((من الدنيا قصره وصفرته، ومن السحاب ظلمته))(١٠١)، ونلحظ في هذا النص تأكيد التوحيدي على الجفاف والمرض من خلال اصفرار الدنيا الذي انتزع منه صفة أخرى وهي قصر القامة، وحين أغفل في النص السابق لون البشرة الحقيقي عاد فذكر هنا أنّ لونها أسود مغبّر أي أنها ذات سحنة سمراء، وممّا يجدر ذكره أنّ التوحيدي كان ينتقي ألفاظه وفق ما تقتضيه أوصافه، الأمر الذي نلمسه في تأكيده على(ظلمة السحاب)في وصفه لبشرتها ولم يقُلْ(ظلمة الليل)فتكون شديدة السواد، هذا من جانب، ولو كانت شديدة السواد لما بان منها-كثيراً –اصفرار المرض الذي أشار إليه في النصين من جانب آخر.

وفيما يتعلق بالصور البيانية الأخرى التي حفلت بها الرسالة البغدادية وهي الكناية-وقد أشرنا إلى شيء منها-فإننا نجد التوحيدي يعوّل على الكناية العامية اكثر من الفصيحة في رسالته، ومهما يكن من شيء فإن الكناية أبلغ من الإفصاح بالمعنى المكنّى به، زد على ذلك أنها تزيد هذا المعنى ثبوتاً وإيجاباً، ومن أمثلتها ما جاء على لسان أبي القاسم البغدادي في شتمه لأحد ندمائه قائلاً:((يا يوم الأربعاء في آخر صفر، يا لقاء الكابوس في وقت السحر، يا حر آب عند سكان العراق))(١٠٢)، وهذه العبارات الثلاث كناية عن النحس والشؤم، فالعراقيون-عامة-يتشاءمون من يوم الأربعاء فلا يسافرون أو يتزوجون أو يعقدون صفقاتهم مهما كانت، ولا يقل عنه تشاؤمهم من شهر صفر، ويعدّونه شهراً نحساً ولهم تقاليدهم الخاصة في دفع هذا النحس وذاك التشاؤم(١٠٣)، وهكذا فالتوحيدي يجمع بين النحسين في كنايته تلك، وكذلك هي الحال بالنسبة للكنايات الأخرى.

ونظير ذلك من الكنايات البغدادية-العامية-التي عوّل عليها التوحيدي في رسم صوره البيانية(الدبداب)وهو(الطبل)الوارد في قول أبي القاسم لجليسه معاشر الرؤوساء: ((دبدبة من دبادب العيد، سنوّر، قد تعوّد كشف القدور، يثرد على دخان الجيران))(١٠٤)، فالنص تكتنفه كنايات ثلاث عن الجهالة والبلادة، من هنا نقف على حقيقة أن أسلوب الكناية من بين أساليب البيان الأخرى هو الوحيد الذي يمكّن المرء من تجنب التصريح بخسيس الألفاظ أو نابي الكلام لما فيه من جفوة أو غلظة أو قبح أو سوء أدب.

الإيجاز والإطناب:

لقد جرى التوحيدي في الرسالة البغدادية بحسب ما استدعته أحداث قصة أبي القاسم البغدادي من الإيجاز والإسهاب، فتفاوتت لذلك بين الاقتضاب والإطالة ملبّية بذلك الحاجة التي اقتضاها المقام، فسمة الإيجاز نلمحها في دعائه لبغداد بـ(السقيا)،التي تشتمل على كثير من معاني الخير والأمن والرفاه والصلاح و...و... على الرغم من اكتناه هذا الدعاء تأوّه وحسرة ما بعدها حسرة من حال أصفهان التي لا تبلغ شأو بغداد مهما حاول التوحيدي أن

ينقّب عن محاسنها ومحاسن رجالاتها، وهذا ما نجده في قوله: ((آه ، سقى الله مدينة بغداد))(١٠٥).

ونظير ذلك حينما أسهب التوحيدي كثيراً في حكاية الجارية زاد مهر مع سيدها ابن جمهور، فكأنّه فطن إلى إسهابه، ومن أجل العودة إلى صلب موضوع الرسالة البغدادية وهو المناظرة نجده يختتم الحكاية السابقة بهذه العبارة التي تنوّه إلى أنه لا زال للحكاية من حديث، فيقول: ((هذا غيض من فيض من كلامها))(١٠٦).

على الرغم من الإيجاز الذي أشرنا إليه إلاّ أنّ سمة الإطناب تكاد تكون الغالبة في ثنايا الرسالة، فالجنوح إلى الأخير من قبل التوحيدي وبسط المعاني، وتفريعها كان من ابرز الملامح الفنية التي حفلت بها رسالته ، ولعلّ مرد هذا الأمر هو أنّ الإطناب قد أتاح له أن يظهر مهارته الفنية، فضلاً عن ثروته الفكرية والثقافية فأسرف في عرض أوصافه للأحداث التي أراد توضيحها، ولاسيما أن الإطناب يقوم على بسط المعاني وتكرارها بعبارات متعددة- كما تقدّم ذكره- تهدف إلى زيادة ايضاح معاني الفكرة التي هو بصددها واستيفائها(١٠٧)، ويبدو أنّ التوحيدي كان على دراية بإطنابه فقد أشار إلى ذلك عندما أسهب كثيراً في ذكر أسماء مغنيات بغداد والأشعار اللاتي تغنين بها(١٠٨)، فيقول: ((ولو ذكرت هذه الأطراب من المستمعين، والأغاني من الرجال والصبيان، والجواري والحرائر، لطال وملّ، وكنت كالمزاحم لمن صنّف كتاباً في الغناء والألحان))(١٠٩).

ومن مظاهر الإطناب البارزة في الرسالة البغدادية وأكثرها شيوعاً، الترادف وتكرير المعنى الواحد في عبارات متعددة، لتأكيد الفكرة وتوضيح الحدث، وتفصيل جوانب الغرض، فضلاً عن الاستطراد، وقد تجلّى ذلك في حديث أبي القاسم البغدادي لأحد جلسائه وقد اعترض في وقوفه بينه وبين المغنية، فاغتاظ البغدادي متشائماً من اعتراض ذلك الشخص قائلاً له: ((يا أول ليلة الغريب، إذ بَعُد عن الحبيب، يا طلعة الرقيب، يا يوم الأربعاء في آخر صفر، يا لقاء الكابوس في وقت السحر، يا حر آب عند سكان العراق، يا خراجاً بلا غلّة، يا سفراً مقروناً بعلة، يا أخلق من طيلسان ابن حرب...))(١١٠).

ونظير ذلك الترادف، وتكرير المعنى ما ورد في هجوم أبي القاسم على أحد المغنين في ذلك المجلس الأصفهاني، بعد أن نعته ذلك المغني بـ(الطاعون)، فأجابه البغدادي: ((يا ابن الشاسعة من الخير،...محابض عيدان العوادين، وأعناق طنابير الطنبوريين، وسائر دفوف الدفّافين، وتفاريق كفاف طبول الكرّاعات، ونايات الزناميات، مرفوعات وموضوعات، على رفاف الخزاين المسنضرات))(١١١).

ومن مظاهر الإطناب الشائعة أيضاً، الاستطراد وهو خروج المتكلم من الغرض الذي هو فيه إلى آخر لمناسبة بينهما ثم الرجوع لاتمام الأول، فقد ساق الاستطراد أبا حيان التوحيدي إلى إقحام فصول ضمّنها رسالته منها – على رأي المحقق- : فصل عن الخيل العراب في بغداد وما قيل فيها(١١٢)، وفصل عن الشطرنج(١١٣)، وآخر عن السباحة وأوضاعها التي تعلّمها من أستاذي سباحة في بغداد(١١٤)، وكان آخر الفصول تطرّق فيه عن الملاحين موردأ بعض ألفاظهم(١١٥)، هذا فضلاً عن استطراده بوصف مكونات بعض الأكلات البغدادية نحو قوله: ((والعطرية، المعمولة بماء التوث، وماء العنب، متبعة بخبيص مشمّع، مطيب بماء الورد، والعرق الكافوري، القصوري، أو مرمّل متخذ من دقيق السميذ قد أذيب فيه السكر السليماني مع العسل الشهد، وذر عليه سكّر طبرزد منخول، ولوزينج محشو في رقيق الرقاق، مطيّب بماء الورد، والمسك، رقيق القشر، كثيف الحشو، مقلوّ بدهن اللوز، فايح النشر، يذوب كالصمغ، قبل المضغ))(١١٦).

ونظير ذلك أيضاً ما أورده التوحيدي من حكايات صغيرة عن الجواري المتهتكات بعدما أنهى حديث أبي القاسم البغدادي في سرده لحكاية زاد مهر جارية أبي علي بن جمهور(١١٧).

وآخر مظاهر الإطناب التي نلمحها في الرسالة البغدادية هو التكرار، فقد كان التوحيدي يكرر في رسالته ما قاله في كتاب آخر، أو قد يكرر في الرسالة نفسها ما سبق له أن ذكره من التراكيب وربما فعل ذلك مع تغيير يسير في مضمونه ومن هذه التراكيب التي وردت مكررة في الرسالة((اسخن الله عينك))و((سخنت عينك))(١١٨)، و((ما أشبه دارك إلاّ بدير هزقل))و ((ما أشبه دارك بالبصرة إلاّ بدير هزقل))(١١٩)، و((خلّصني، خلّصني الله منك))و((خلّصني الله من ذنوبي، كما خلّصني منك ومن رؤيتك))، وممّا ورد مكرراً في كتب أخرى حكاية زاد مهر جارية أبي علي بن جمهور، فقد روى التوحيدي هذه القصة في البصائر والذخائر عن أحمد بن يوسف وزير المأمون وجاريته(١٢٠)، ومن ذلك أيضاً ما أورده في طرب أبي محمد البرداني، على غناء علوة، فقد أوردها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، وذكر أنّ من يطرب على سماعها هو(البرداني)باللقب فقط(١٢١)، فضلاً عن مجموعة لا بأس بها من تلك الحكايات كان التوحيدي قد أورد جلّها في كتاب الإمتاع والمؤانسة.

ويمكننا أن نعد جنوح التوحيدي في الرسالة البغدادية للجمل الإعتراضية مظهراً من مظاهر الإطناب، ولعلّ دقة التوحيدي في التأليف ورغبته في البسط والتوضيح كانت وراء كثرة اعتراضاته التي قد تقتصر على مفردة واحدة تارة، وعلى عبارة مركبة تارة أخرى، ومن أمثلة ذلك ما جاء في وصف أبي القاسم لإحدى المغنيات البغداديات، فيقول: ((...تحتها – والله- أفخاذ ممتلئة،...بينها – والله- شيء كأنّه الدنيا إذا أقبلت،...خلفه ردف- آه ثم آه- كالكثيب،...))(١٢٢).

ونظير ذلك قوله في طنبوري: ((آكل- والله- من النار- وأشد فساداً من الفار،شيطان معدته غير لطيف ولا رحيم)). ولا أعلم هنا أهو اعتراض مركّب أم خطأ طباعي؟ إلاّ أنّني أميل إلى كونه اعتراضاً مرّكباً لاستقامة معنى الجملة لو غضّينا الطرف عن جملتي الاعتراض.

ومهما يكن من أمر فانّ أبا حيان التوحيدي كان يراعي ظروف الأحداث القصصية، ومناسبة الإطناب والإيجاز فيها لمقتضى الحال.

الإيقاع والجرس:

حرص التوحيدي على إظهار عناصر الإيقاع وألوان التنغيم الصوتي(الموسيقي) في الرسالة البغدادية،إلاّ أنّه لم

يعمد إلى ضرب من ضروب الموسيقى اللفظية كي يحقق تلك التلاوين الصوتية في رسالته، بل لجأ إلى ألوان أخرى مختلفة، حققت له مبتغاه من تلك الموازنات الموسيقية البديعية وضروب الإيقاع النغمي الرائع، ويقف على رأس هذه التلاوين الصوتية التي اتشحت بها الرسالة البغدادية الازدواج والسجع الذي((اقترنت سيطرته بسيطرة البديع، فكانت البلاغة العربية... عبارة عن حسن التسجيع مقروناً بالتوفر على المحسنات اللفظية والمعنوية))(١٢٣)، التي تناثرت- كما نلحظه في أغلب النماذج المستشهد بها في هذا البحث- في ثنايا الرسالة البغدادية بصورة واضحة، والسجع سمة زخرفية لفظية تختص باللفظة المركبة في جملة تتوافق فيها بعض فواصل الكلام المنثور على حرف واحد(١٢٤)، وعدّه ابن الأثير ميزة محمودة، وإلاّ لو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم أو أنكره النبي (صلى الله عليه وسلم)(١٢٥).

ومن صور السجع اللطيفة ما أورده التوحيدي في أول دخول أبي القاسم البغدادي متنكراً بزي العبّاد وما إن عرف حقيقة المكان وعرف الحاضرون هويته حتى تبسّم وأطلق العنان للسانه بسبّهم قائلاً:((كشاخنة صفاعنة، أولاد العناق والحشايا، اتباع الشواء والقلايا، عبيد القدح والرطليّة، أخوان البزماورد والقلية))(١٢٦).

ونظير ذلك من الترجيعات الصوتية السجعية المتناسقة قول أبي القاسم في بغداد: ((جوّها عريان، وكوكبها يقظان، وحصباؤها جوهر، ونسيمها عنبر، وترابها مسك أذخر))(١٢٧).

لقد كان من الطبيعي أن تزخر الرسالة البغدادية بالسجع الذي جاء عفواً سمحاً، لأن التوحيدي سار على نهج الجاحظ في تأنقه واستطراده، فقد ملك ناصية البيان ورهافة الحسّ، وسلامة الذوق، أدرك ما لذلك اللون من وقع في الكلام وجمال في التعبير والأداء، فافتن في استعماله، فبرع فيه دون إفراط، أو إجالة فكر في ذلك إلاّ في القليل النادر، وقد كان يحدوه إلى ذلك إضفاء أوفر قدر من الإيقاع والنغم لما في ذلك من تأثير في استثارة العواطف ومكامن الشعور، ولذا فقد اتشحت الرسالة بحلية السجع، ووشيّت بالازدواج والتوازن وتعادل الجمل وانتظامها في أقدار موسيقية متجانسة.

وقد جاء الازدواج ملازماً للسجع من حيث احتفاء الرسالة البغدادية به، فهو قسم من أقسامه وهذا ما يؤكد وشيج العلاقة بينهما،إذ إنّ الازدواج قائم على التوازن الدقيق بين العبارات المتلاحقة في صفوف متقابلة دون اتحاد نهاياتها على نحو ما هو معروف في السجع، بمعنى آخر هو أن تتقابل الجمل وتتعادل صوتياً ولكن دون أن تحقق التوازن الصوتي المألوف في السجع، ومن ذلك ما جاء في وصف أبي القاسم البغدادي لأقداح الخمرة الاصفهانية: ((ولا أرى -والله- في مجالسكم زجاجاً مليحاً، ما بين بلّور مخروط، ومحكم مجرود....))(١٢٨).

لقد ظلّل الازدواج النص السابق بنغم رائق، وهيأ له قدراً كبيراً من جمال الإيقاع، ومثله أيضاً قول البغدادي باحثاً بين ندمائه علّه يجد رجلاً ظريفاً:((...أعذب من ماء الغمام، وأحلى من ريق النحل، وأطيب من زمن الورد...))(١٢٩)، أو قوله باحثاً عسى أن يكون لأحد جلسائه غلاماً نظيفاً: ((...يسرّ الجمهور، يمشي بخصر دقيق، وردف ثقيل...))(١٣٠).

وكما نلحظ فإن هذا الازدواج قد منح العبارة نغماً مؤثراً، وأضفى عليه إيقاعاً موسيقياً بليغاً يدلّ على قدرة التوحيدي على تأليف المفردات المناسبة، وتحقيق الانسجام بينها، مما يخدم المعنى المقصود، ويبرزه في ثوب الرقة والجمال وقوة التأثير.

إن تأنق التوحيدي وحرصه الواضح على إضفاء ملامح الجمال ووافر النغم على رسالته دفعه إلى استعمال ضروب أخرى إلى جانب السجع والازدواج لعلّ أهمها: التوازن والترادف، فقد كان أبو حيان لا يؤدي الفكرة أداءً بسيطاً في مفردة واحدة، بل كان يؤديها في عبارتين أو أكثر لتكسب ضرباً من التوقيع الموسيقي وجمال الأداء، ومن تلك الموازنات الصوتية المتناسقة ما انهال به البغدادي على احد جلسائه من السب والشتيمة، فقال له:((يا مخنّث، يا مؤنث، يا ملوّث، يا مطبّل، يا مكرّع، يا مدقق))(١٣١).

ونظير ذلك قوله أيضاً في أهل أصفهان:((حقاً أقول، ليس لكم أصل بين الملوك، لا في معارضكم، ولا في منافعكم، ولا في شرابكم، ولا في طعامكم، ولا في لباسكم، ولا في مركوبكم، كأنّما خلقتم عبثاً))(١٣٢).

الضرب الثاني هو استعمال صيغاً خاصة كالوصف بالنداء واسم التفضيل والنسب ومن ذلك قول البغدادي مضطغناً على احد جلسائه، فيعوّل على تكرار نداء الإضافة في وصفه تارة:((يا سواد القار، يا درديّ العصّار، يا كدين القصّار، يا مجمع الأقذار، يا قدر بلا ابراز، يا بيرم النجار، يا زنبيل القمّاش، يا خلقان الكداش))(١٣٣)، وتارة أخرى يعوّل على النداء مقروناً بأفعل التفضيل في وصفه، فيقول: ((يا أشد من قلس، يا أقلّ من فلس، يا أحطم من جراد، يا أوحش من رماد، يا أكره من غريم أتى على ميعاد، يا أبشم من حديث يعاد، يا أبرد من الثلج فوق الجليد، يا أوحش من القبح بين الصديد))(١٣٤).

ومن الصيغ التي حققت ذلك الإيقاع المبتغى في الرسالة الوصف بالنسب للمفردة المؤنثة معطوفة على بعضها، كقول البغدادي متلذذاً ببعض ألوان الاطعمة البغدادية الشهية: ((ويتبع ذلك ساير الألوان، من المأمونيّة، والرخاميّة، والإبراهيمية، والمعتضديّة، والفستقيّة، والقشمشيّة، والمشمشيّة، والبنفشيّة، والحبشيّة))(١٣٥).

وأحياناً أخرى يتحقق الإيقاع الموسيقي من خلال تكرار الجملة الاسمية المبدوءة بضمير المتكلّم(أنا)مضمنة الفخر بالذات، كقول أبي القاسم البغدادي:((أنا فرعون، أنا هامان، أنا نمرود بن كنعان، أنا الشيطان الأقلف، أنا الدب الأكشف، أنا البغل الحرون، أنا الحرب الزبون...))(١٣٦).

نلحظ هنا أن التوحيدي قد مال إلى الاعتدال في استخدام هذه الصيغ فلم يسرف في استخدامها، ولم يتفنن في اصطيادها، بل جرى في هذا المجال مع ما يتفق وطبعه ومقدرته الثقافية، وما لها من كفاءة في تحسين المعنى أو ابتكاره أو توليده في أثواب جديدة من الصياغة.

الخاتمة:
وقفت الدراسة على جملة من النتائج يمكننا إجمالها بالآتي:

- حاول التوحيدي من خلال الرسالة البغدادية أن يعكس واقع حال المجتمع يومئذ، فقد ابتعد أهل عصره عن الشريعة الإسلامية، واختلت المقاييس الخلقية لديهم، فانعدمت الثقة بالآخرين وانتشر الفساد والغشّ والنفاق والرياء والتملّق وغيرها من الموازين السلبية التي طغت على الساحة الاجتماعية العباسية، ناظراً إليها بعين أبي القاسم البغدادي بطل حكاية الرسالة، محاولاً قدر الاستطاعة عرض ما استطاع نقده من تلك السلبيات من خلال مناظرته بين بغداد وأصفهان.
- كانت الرسالة البغدادية متكاملة في بنائها الفني غاية الكمال، حتى يخيّل لنا أن مقدمة الرسالة قائمة على أصول أكاديمية حديثة من خلال عرض التوحيدي لمصادره وأسلوبه اللغوي والقصصي على السواء، ومن ثم حسن تخلّصه إلى موضوع الرسالة الأساس وهو التناظر والتفاخر ما بين مسقط رأسه بغداد وأصل آبائه وجدوده أصفهان، وصولاً إلى الخاتمة وانحلال عقدتها بالصلاة والتسليم على الرسول الكريم.
- مالت لغة الرسالة البغدادية نحو ما يسمى بـ(اللغة الثالثة)، وهي المتفاصحة التي تمزج بين اللغة الفصيحة واللهجة العامية، وعلى الرغم من تصريح التوحيدي في مقدمته على هذا اللون اللغوي إلاّ أنه قد عدّ عليه ذلك سبّة كونها لا تنسجم ولغته في مقابساته الفلسفية، وبالنظر لحرص التوحيدي على مطابقة الكلام لمقتضى الحال فقد أدرج اللغة الفارسية إلى جانب العربية كون أصفهان هي الجزء الثاني والمكمّل لرسالته.
- لم تكن الرسالة البغدادية على مستوىً واحد من حيث الإيجاز والإطناب فهي تقصر وتطول حسب ظروف الأحداث ومقام القول بالنسبة لبطله أبي القاسم البغدادي في عرضه لأفكاره، إلاّ أنّ الغلبة كانت للإطناب الذي تذرع التوحيدي بأشكال شتى منه.
- حرص التوحيدي على الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، كما حرص على تضمين رسالته الأشعار والأمثال، إلى غير ذلك من مصطلحات البلاغة والعروض وأعلام الشعر وجهابذة اللغة.
- أخذ التوحيدي بالكتابة المتأنقة، وأكثر من استعمال المحسنات البديعية في رسالته وقد كان الجناس والطباق والمقابلة والاعتراض من أكثر هذه النفثات البديعية شيوعاً، وقد أجاد في استعمالها جارياً في هذا المجال مع ما يتفق وطبعه ومقدرته الثقافية، وما له من كفاءة في تحسين المعنى وتوليده في أثواب جديدة.
- أما من حيث الصور والتعبير عن المعاني فقد عوّل التوحيدي على عدد من الأدوات لإخراج عباراته بأسلوب جميل مؤثّر، ومن هذه الأدوات الخيال والصور البيانية ولعلّ أشهرها التشبيه والاستعارة والكناية التي مالت نحو الكنى العامية أكثر من الفصيحة.
- استطاع التوحيدي أن يرتقي بأساليب تعبيره وان يفتنّ فيها على الرغم من تفاصحها، حتى بدت الرسالة البغدادية وكأنّها ديوان منثور، لا ينقصه غير قيد الوزن والقافية ليكون شعراً، على الرغم ممّا تضمنته الرسالة من منظومه أصلاً.

الهوامش:
(١) ينظر: النثر الفني عند أبي حيان التوحيدي: د.فائز طه عمر/٣٠.
(٢) ينظر: الرسالة البغدادية: أبو حيان التوحيدي/٨و١١.
(٣) ينظر: الأدب العربي في العصر العباسي: د.ناظم رشيد/٣٢١.
(٤) ينظر: تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي: أنيس المقدسي/١٨٨.
(٥) ينظر: معجم الأدباء: ياقوت الحموي: ٣٢/١٥.
(٦) ينظر: أمراء البيان: محمد كرد علي: ٤٩٠/٢-٤٩١.
(٧) معجم الأدباء:٥/١٥-٦.
(٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢٨/١٥.
(٩) عيون الأخبار: ابن قتيبة: ١٦/١- ١٧.
(١٠) الحيوان: الجاحظ: ١٨/٣-١٩، وينظر: رسائل الجاحظ: تحقيق عبد السلام محمد هارون:(مفاخرة الجواري والغلمان) ٩٢/٢.
(١١) الرسالة البغدادية/٤٢.
(١٢) المصدر نفسه/٩.
(١٣) أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي: نور الدين بن بلقاسم/٤٣٨.
(١٤) الرسالة البغدادية/٤٢-٤٣.
(١٥) المصدر نفسه/٤٤.
(١٦) المصدر نفسه/٤٦.
(١٧) المصدر نفسه/٤٧.
(١٨) المصدر نفسه/٥٣.
(١٩) ينظر:أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي/٤٣٧.
(٢٠) الرسالة البغدادية/٩١.
(٢١) المصدر نفسه/٣٩٠.
(٢٢) المصدر نفسه/٣٩٠.
(٢٣) المصدر نفسه/٣٩١.
(٢٤) المصدر نفسه/٤٢.
(٢٥) المصدر نفسه/٢٤٤.
(٢٦) معجم الأدباء:٥/١٥.
(٢٧) المصدر نفسه: ١٦/١٥.
(٢٨) قضايا معاصرة في الأدب والنقد: محمد غنيمي هلال/١١٥.
(٢٩) دير الملاك دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العربي المعاصر: محسن أطيمش/١٨١.
(٣٠) الرسالة البغدادية/٨٠.
(٣١) المصدر نفسه/٢٣٩.

(٣٢) المصدر نفسه/٥٧.
(٣٣) الرسالة البغدادية/٣٥٢.
(٣٤) المصدر نفسه/٢٣٠.
(٣٥) المصدر نفسه/٢٣٨.
(٣٦) المصدر نفسه/٥٩.
(٣٧) المصدر نفسه/٦٢.
(٣٨) المصدر نفسه/٩٣-٩٤.
(٣٩) المصدر نفسه/١٠٧.
(٤٠) المصدر نفسه/١١٠.
(٤١) المصدر نفسه/٢١٧.
(٤٢) المصدر نفسه/١٧١و٢٩٦و٣٢٨.
(٤٣) النور:٣٧-٣٨.
(٤٤) الرسالة البغدادية/٥٣.
(٤٥) المستدرك على الصحيحين:الحاكم النيسابوري:١٨٨/٤-١٨٩.
(٤٦) الرسالة البغدادية/٨٠-٨١.
(٤٧) يونس/١٠١.
(٤٨) النمل/ ٨٠ ، والروم/٥٢.
(٤٩) الرسالة البغدادية/٨٢.
(٥٠) المصدر نفسه/٢٠٥.
(٥١) القارعة/٥.
(٥٢) الرسالة البغدادية/٢٧٤.
(٥٣) الكهف/٦٢.
(٥٤) الرسالة البغدادية/١٥٧.
(٥٥) الواقعة/٢٨-٢٩.
(٥٦) الرسالة البغدادية/٣٣٠.
(٥٧) النساء/١٢.
(٥٨) إبراهيم/٢٤.
(٥٩) الرسالة البغدادية/٣٦٨.
(٦٠) ينظر: المصدر نفسه/٨٥-٨٦.
(٦١) المصدر نفسه/١١.
(٦٢) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي: ١٣٧/١.
(٦٣) الرسالة البغدادية/٦٩.
(٦٤) مجمع الأمثال: الميداني: ٣٥٩/٢-٢٦٠، و٣٧٩/٢.
(٦٥) الرسالة البغدادية/٢٨٢.
(٦٦) كتاب جمهرة الأمثال:أبو هلال العسكري: ٢٥٠/١.
(٦٧) ينظر: مجمع الأمثال: ٢٣٠/١.
(٦٨) الرسالة البغدادية/٢٨٤.
(٦٩) الدردور:موضع في البحر يجيش ماؤه ويخاف منه الغرق.
(٧٠) الرسالة البغدادية/٧٨.
(٧١) المصدر نفسه/٨٤.
(٧٢) المصدر نفسه/٢٧٠-٢٧٢.
(٧٣) المصدر نفسه/٣٣٠.
(٧٤) ينظر: المثل السائر٢٣٩/١.
(٧٥) الرسالة البغدادية/٧٦.
(٧٦) المصدر نفسه/٦٦-٦٧.
(٧٧) أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي/٤٥٨.
(٧٨) الرسالة البغدادية/٥٨.
(٧٩) المصدر نفسه/٢٣٤.
(٨٠) أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي/٤٥٩-٤٦٠.
(٨١) ينظر: كتاب جمهرة الأمثال: ٤٠٧/١.
(٨٢) الرسالة البغدادية /٦٣-٦٤.
(٨٣) المصدر نفسه/٣٠٣.
(٨٤) ينظر: أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي/٤٤٢.
(٨٥) الرسالة البغدادية/٣٣٠.
(٨٦) المصدر نفسه/٧٣.
(٨٧) الرسالة البغدادية/٢٨٩.
(٨٨) المصدر نفسه/٣٢١.
(٨٩) المصدر نفسه/٢٩٢.
(٩٠) المصدر نفسه/٣٣٢.
(٩١) المصدر نفسه/٩٤.
(٩٢) المصدر نفسه/٣٠٧.
(٩٣) ينظر: في النقد الأدبي: شوقي ضيف/١٦٧.
(٩٤) الرسالة البغدادية/٢١٩.
(٩٥) المصدر نفسه/١٧٥.
(٩٦) المصدر نفسه/٢٤٦.
(٩٧) المصدر نفسه/٢٠٩.
(٩٨) المصدر نفسه/٥٧.
(٩٩) تحرير التحبير: أبو الإصبع المصري/٥٣٢.
(١٠٠) الرسالة البغدادية/٢٠٦.
(١٠١) المصدر نفسه/٢٠٧.
(١٠٢) المصدر نفسه/٣٤٣-٣٤٥.
(١٠٣) ينظر: البصائر والذخائر: أبو حيان التوحيدي:٦٥٢/٢-٦٥٨.
(١٠٤) الرسالة البغدادية/٦٤.
(١٠٥) المصدر نفسه/٢٢٥.
(١٠٦) المصدر نفسه/٢٩٣.
(١٠٧) ينظر: المثل السائر:١١٦/٢.
(١٠٨) ينظر: الرسالة البغدادية/٢٤٥-٢٦٦.
(١٠٩) المصدر نفسه/٢٦٦.
(١١٠) المصدر نفسه/٣٤٢-٣٤٦.
(١١١) المصدر نفسه/٣٧١.
(١١٢) ينظر: المصدر نفسه/١١٤-١٢٦.
(١١٣) المصدر نفسه/٢٣٩-٢٤١.
(١١٤) المصدر نفسه/٣١٣.
(١١٥) المصدر نفسه/٣١٣-٣٢٢.
(١١٦) المصدر نفسه/١٦٢-١٦٣.
(١١٧) ينظر: الرسالة البغدادية/٢٣٩-٢٤١.
(١١٨) المصدر نفسه/٢٣٠.
(١١٩) المصدر نفسه/٢٣٤و٢٣٦.
(١٢٠) ينظر: البصائر والذخائر: ٢٣٠/١، و٦٩/٧.
(١٢١) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: ١٦٥/٢.
(١٢٢) الرسالة البغدادية/١٩٥.
(١٢٣) تطور الأساليب النثرية/٢٠٧.
(١٢٤) ينظر: المثل السائر:١٩٠/١.
(١٢٥) المصدر نفسه:١٩١/١.
(١٢٦) الرسالة البغدادية/٥٦.

(١٢٧) المصدر نفسه/٩٠.
(١٢٨) ينظر: المصدر نفسه/ ١٧٥.
(١٢٩) المصدر نفسه/١٨٦.
(١٣٠) المصدر نفسه/٢١٨.
(١٣١) المصدر نفسه/٣٥٢.
(١٣٢) المصدر نفسه/١١٤.
(١٣٣) المصدر نفسه/٣٧٨-٣٧٩.
(١٣٤) المصدر نفسه/٣٨٠-٣٨١.
(١٣٥) المصدر نفسه/١٦٠.
(١٣٦) المصدر نفسه/٣٧٥.

المصادر والمراجع:

١-القرآن الكريم.
٢-الأدب العربي في العصر العباسي، د.ناظم رشيد، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الجمهورية العراقية- الموصل، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٣-أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي، نور الدين بن بلقاسم، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، طرابلس- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، ١٣٩٣هـ-١٩٨٤م.
٤-الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، المكتبة العصرية، بيروت- صيدا، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.
٥-أمراء البيان، محمد كرد علي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦-البصائر والذخائر، أبو حيان علي بن محمد بن العباس، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني -طبع دمشق/٦مجلدات.
٧-تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، أبو الأصبع المصري، تحقيق حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م.
٨-تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، أنيس المقدسي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦٨.
٩-دير الملاك دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العربي المعاصر، محسن أطميش، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٨٢م.
١٠-الرسالة البغدادية، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، تحقيق عبود الشالجي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا-ألماني، ١٩٩٧.
١١-في النقد الأدبي، شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٦.
١٢-قضايا معاصرة في الأدب والنقد، د.محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة(د.ت).
١٣- كتاب جمهرة الأمثال:أبو هلال العسكري، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٨٨.
١٤-المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزري، تحقيق وتعليق الشيخ كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٥-مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
١٦-المستدرك على الصحيحين:محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
١٧-معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د.ت)
١٨-النثر الفني عند أبي حيان التوحيدي، د.فائز طه عمر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠.

أبْنِيَة الأسْمَاء في المعجم الوجيز

د.حسن جعفر صادق البلداوي / كلية الاداب -جامعة ذي قار
thiqaruni.org

المقدمة

يتناول هذا البحث عدداً من ((أبنية الأسماء في المعجم الوجيز)) هذا المعجم الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة سنة ١٩٨٩ وارتأت لجنة تأليفه أن تأخذ من مادة المعجم الوسيط ما يفي بحاجة طلبه المرحلة الثانوية ٠ وقدمت له بمقدمة وضحت فيها عدد مواده والمنهج في ترتيب تلك المواد والرموز الواردة في المعجم وغير ذلك ٠وكانت نتيجة ذلك أن تسرب الخطأ من الوسيط إلى الوجيز ٠ فلم يعد الباحث أخطاء في المنهج تارة وفي أبنية المصادر تارة أخرى وسوى ذلك مما أفردنا له بحثا مستقلا بنفسه٠

ومن بين تلك الأخطاء ما وقع في أبنية الأسماء وقد تكفل هذا البحث عرضها ودراستها ٠ وقد تنوعت المصادر التي رجع إليها الباحث في كتابة بحثه وكان أهمها وأبرزها معجمات اللغة مثل ((لسان العرب)) و ((تاج العروس)) و ((أساس البلاغة)) وغيرها ٠

وارتأى الباحث أن يورد الأسماء بحسب تسلسلها في ((الوجيز)) من غير تقسيم إلى مباحث أو ما أشبه ٠

الأُثْفِيَة

أجاز القائمون على تأليف ((الوجيز)) الأثفية بتخفيف الياء جاء فيه : الأثفية:الأُثفيّة (ج) أثاف)) [١] ٠

وقد خطّأ الدكتور نعمة رحيم العزاوي الأثفية بالتخفيف وصوب المشددة الياء ، وبالتشديد أثبتتها المعاجم القديمة [٢] ٠

وجاء في القاموس المحيط : ((الأُثفِيّة بالضم ويكسر الحجر يوضع عليه القدر (ج) أثافيّ ويخفف)) [٣] ٠

وجاء في تاج العروس : ((الأثفيّة بالضم ويكسر هكذا ضبطه أبو عبيدة بالوجهين : الحجر الذي توضع عليه القدر ٠٠٠ (ج) أثافي بالتشديد ويخفف ، قال الأخفش : اعتزمت العرب أثافيَ أي إنهم لم يتكلموا بها إلا مخففة)) [٤] ٠

فالمقصود بالتخفيف الوارد في النصين تخفيف الجمع لا المفرد ٠ ولعل ما حدا لجنة تأليف ((الوجيز)) على إجازة تخفيف ((الأثفيَة)) ما جاء في أساس البلاغة ((٠٠ ومن المجاز ٠٠٠ وبقيت منهم أثفية خشناء ، أي جماعة كثيفة)) [٥] ٠ولم يورد الاسم بالتخفيف لغير هذا المعنى ٠ بل إن ((المعجم الوسيط)) لم يورد ((الأثفيّة)) مخففة واقتصر على المشددة الياء [٦] ، مما يبعث على خطأ هذه البنية لهذا المعنى على الرغم مما عرفت به لجنة تأليف ((الوسيط)) من التسامح في إجازة الألفاظ التي لها وجه ضعيف من القياس ٠

الجِراية

جاء في الوجيز : ((الجِرِاية : الوكالة ٠ و- الجاري من الرواتب ٠ (ج) جرايات)) [٧] ٠

خطّأ الدكتور نعمة رحيم العزاوي الجِراية بكسر الجيم للمعنى الثاني الذي أورده الوجيز قال : ((يخطئ المعاصرون فيقولون : جراية بكسر الجيم للمرتب الثابت من الخبز والمال الذي يجري على الجنود

وغيرهم كل يوم أو شهر ، والصحيح أنه جَراية بفتح الجيم)) [٨] .

والحقّ أن المعجميين لم يثبتوا هذه اللفظة لهذا المعنى بالكسر بل الوارد في كتبهم أن الفتح والكسر لمعنى الوكالة ولم ترد الجراية بالكسر لمعنى الجاري من الرواتب . [٩]

الرُّحْبَة

- جاء في الوجيز : ((الرَّحْبَة – الرُّحْبَة : الأرض الوسعة)) [١٠] .

لم يكن الوجيز مصيبا حين أجاز الرحبة بالضم والصواب أن الأرض الواسعة يقال لها الرحبة بالفتح والرحبة بفتحتين . جاء في لسان العرب :((والرَّحْبَة ما اتسع من الأرض . وجمعها رُحَب مثل قرية وقرى ... ورَحَبة المسجد والدار بالتحريك ساحتها ومتسعها)) [١١] .

أما الرُّحْبَة بالضم فهي اسم لمواضع ، قال الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) ((والرحبة بالضم ماء بأجأ أحد جبلي طيّء وبئر ذي دروان من أرض مكة – زيدت شرفا – بوادي جبل شمنصير .

والرحبة ة (قرية) حذاء القادسية وواد قرب صنعاء اليمن وناحية بين المدينة والشام قرب وادي القرى و:ع (موضع) بناحية اللجاة)) [١٢] .

سَدا د

جاء في الوجيز : ((السَّداد : الاستقامة والقصد – و – الصواب من القول والفعل .

(سَداد الدين) : أداؤه)) [١٣] .أخطأ الوجيز حين جعل سَداد الدين بفتح السين إذ الصواب كسرها ، قال ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : ((السَّداد في المنطق والفعل بالفتح ، وهو الإصابة ، السِّداد – بكسر السين – كل شيء سددت به شيئا مثل سِداد القارورة وسِداد الثغر أيضا ، ويقال : أصبت سِدادا من عيش أي: ما تسُدُّ به الخلة ، وهذا سِداد من عوز)) [١٤] .

وجاء في القاموس المحيط : ((وأَسَدَّ أصاب السَّداد أو طلبه . والسَّداد الاستقامة كالسَّدَد ... وأما سِدَاد القارورة فبالكسر فقط . وسِدَاد من عوز وعيش لما يسدُّ به الخَلَّة)) [١٥] .

وقد خطَّأها الدكتور نعمة رحيم العزاوي في كتابه التعبير الصحيح:[١٦]

الشَّهِيَّة

- أجاز الوجيز أن تجيء الشهية بمعنى الشهوة جاء فيه:

((الشَّهِيَّة : الشهوة للطعام)) [١٧] .

وقد خطّأ زهدي جار الله هذا الاستعمال ورأى أنّ الصواب الاقتصار على ((الشهوة)) [١٨] .

وجاء في الصحاح :((الشهوة معروفة وطعام شَهِيّ أي مشتَهَى)) [١٩].وجاء في المصباح المنير : ((الشهوة اشتياق النفس إلى شيء والجمع شهوات واشتهيته فهو مشتهى وشيء شهِيٌّ مثل لذيذ وزنا ومعنى)) [٢٠] .

فلا أثر لهذا البناء بهذا المعنى في المعجم القديم لكن المعجم الوسيط أقرها تبعا لقرارمجمع اللغة العربية في القاهرة [٢١] ، فكأنما جرد هذا اللفظ من معنى الوصفية فكان قالبه قالب الوصف ومعناه المصدر ، أو هو مصدر صناعيّ . أصله شَهْوِيَّة نقلت كسرة الواو إلى الهاء ثم حذفت لالتقاء الساكنين فصار ((الشَّهِيَّة)) .

السِّياع

- جاء في الوجيز : ((السِّياع : الطين بالتبن يطين به البناء . و- الزفت والقار)). [٢٢]

والصواب أنَّ هذا الاسم بفتح السين لا بكسره ، جاء في تاج العروس : ((السَّياع : الطين ، وقال كراع : الطين بالتبن الذي يطين به . والسَّياع الزفت)) [٢٣] وأنشد الزمخشريّ (ت ٥٣٨هـ) للقطاميّ :

فلمّا أَنْ جَرَى سِمَنٌ عليها كما بَطَّنْت بالفَدَنِ السَّيَاعَا

ثم قال : والمِسْيَعة والسِّياع آلته [٢٤] .

الشَّقَّة

أورد الوجيز هذه اللفظة بفتح الشين جاء فيه : ((الشَّقَّة : نصف الشيء إذا شقَّ ٠ و- جزء من البيت تنفرد غالبا بسكناه أسرة)) [٢٥] ٠

وصواب اللفظة الشِّقَّة بكسر الشين قال الزمخشريّ ((وقعدوا في شِقّ من الدار : في ناحية منها وخذ من شِقّ الثياب من عرضها ٠٠٠ وطارت من الخشبة شِقَّة : شظية)) [٢٦] ٠

وجاء في تاج العروس : ((والشِّقَّة بالكسر شَظِيَّة أو قطعة مشقوقة من لوح أو خشب وغيره ٠ وقال ابن دريد : الشِّقَّة من العصا والثوب وغيره من الخشب ما شُقَّ مستطيلا ٠ وقال القطعة المشقوقة من كل شيء كالنصف ٠٠ وقال أبو حنيفة الشِّقَّة نصف الشيء إذا شُقَّ ٠٠ والعامة تفتح الشين)) [٢٧] ٠

الطَّابَق

جاء في المعجم الوجيز ((الطَّابَق : الدور البيت أو العمارة (ج) طوابق)) [٢٨]

في الحقِّ أنَّ هذه اللفظة بهذا المعنى (محدَثَة) وبذا صرح المعجم الوسيط[٢٩] والأصوب استعمال الطَّبَقَة بدلا منها ٠

جاء في لسان العرب : ((والسموات الطِّباق : سميت بذلك لمطابقة بعضها بعضا أي بعضها فوق بعض ، وقيل لأنّ بعضها مُطبِق على بعض ٠٠٠ وكل واحد من الطباق طَبَقَة، ويُذَكَّر فيقال: طَبَق)) [٣٠]٠

أما الطابَق فهو الآجُرّ الكبير وهو معرّب [٣١] فإطلاقه على الدور في البيت أو العمارة صحيح إذ يكون من باب تسمية الكل باسم جزئه فالحجر جزء من الدور لكن الطبقة أصوب ٠

المَطْبَقِيَّة

جاء في الوجيز: ((المَطْبَقِيَّة : جهاز تصف فيه الأطباق في المطبخ))[٣٢]

هذه اللفظة مما أقرّه مجمع اللغة العربية في القاهرة بحسب ما جاء في المعجم الوسيط [٣٣] ٠ ولا يرى الباحث وجها لاشتقاقها من الطبق الذي يؤكل عليه أو فيه وهي إلى اللغة العاميَّة أقرب منها إلى الفصيحة ٠ فلو كانت آلة لكان قياس وزنها (مِفْعَلَة) إذا غضضنا النظر عما اشتقت منه هو (الطَبَق) وإذا كانت منسوبة إلى الطبق فأي وجه لزيادة الميم وإذا أريد بها مكان الأطباق فلا وجه لزيادة الياء المشددة إذا صح أن نقول (مَطْبَقَة) ٠

عَفِين

جاء في الوجيز : ((عَفِنَ الشيء ُـِ عَفَنا وعُفُونة : فسد وتغيرت صفاته فهو عَفِن وعَفِين)) [٣٤] ٠

اقتصرت المعجمات القديمة على ذكر (عَفِن) و (معفون) ولم يرد فيها ((عفين)) ٠ قال ابن منظور(ت٧١١هـ) : ((عَفِنَ الشيءُ يعفَن عَفَنًا وعُفُونةً فهو عَفِن بَيِّنُ العُفُونة٠ وتَعَفَّنَ فسد من نُدُوَّة وغيرها فتفتَّتَ عند مسِّه))[٣٥] ٠

وقال الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) : ((عفَن في الجبل صعد واللحمَ غيرُه كعَفَّنه فهو عفِن ومعفون٠ والحبلُ كفَرِحَ عَفَنًا وعُفُونة فهو عَفِن)) [٣٦]٠

فالاقتصار على (عَفِن) أفضل ولا حاجة بالعربية إلى عفين وإن كان له وجه من القياس إذ أنه فعيل بمعنى مفعول ٠

الكُوبة

أجاز الوجيز أن يأتي (الكُوبة) بمعنى الكوب جاء فيه: ((الكوب: قدح من الزجاج ونحوه مستدير الرأس لا عروة له وهو من آنية الشراب (ج) أكواب. الكوبة :الكوب)) [٣٧] ٠

الحقّ أنّ الكُوبة ليست بهذا المعنى قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ) : ((الكوب القدح لا عروة له والجمع أكواب قال الله تعالى ((وأكواب موضوعة)) ويقال الكُوبة : الطبل للعب)) [٣٨] ٠

وجاء في لسان العرب: ((والكُوبة الشّطرَنْجَة ٠ والكوبة : الطبل والنَّرْد وفي الصحاح : الطبل الصغير المخصَّر ٠٠٠ وفي الحديث إنَّ اللهَ حَرَّمَ الخَمْرَ والكُوبَةَ ، قال ابن الأثير : هي النرد ، وقيل الطبل ، وقيل البَرْبَط (أي العود) ومنه حديث علي أُمِرْنا بكسر الكوبة والكِنَّارَةِ والشِّيَاع))[٣٩]٠

اللَّطْخ

جاء في الوجيز : ((اللَّطْخ : الأحمق)) [٤٠] .

خطَّأ زهدي جار الله هذا البناء بهذا المعنى وقال إنَّ الصواب لطخة ولم يحركها [٤١] .

والحقّ أنَّ الوجيز لم يكن مصيبا حين جعل (اللَّطْخ) على (فَعْل) بمعنى الأحمق والصواب لُطَخَة كهمزة ولِطِّيخ كسكين جاء في تاج العروس : ((وفي السماء لَطْخٌ من سحاب ونحوه : قليل منه ، وسمعت لَطْخًا من خبر ، أي يسير منه ٠ ولُطَخَة كهمزة٠ ولِطِّيخ مثل سكين، وهو الأحمق لا خير فيه ورجل لَطِخ ككتف: القذر الأكل)) [٤٢] .

المَلْهَم

ورد في الوجيز أن الملهم بفتح الميم الأكول : جاء فيه ((المَلْهَم من الرجال : الأكول)) [٤٣] .

وصواب الاسم بكسر الميم جاء في لسان العرب : ((ورجل لَهِمٌ ولُهَمٌ ولَهُوم : أكول ٠ والمِلْهَم : الكثير الأكل)) [٤٤] .

المَرير

أجاز المعجم الوجيز أن يأتي (المرير) بمعنى المُرّ جاء فيه : ((مَرَّ الشيءُ ـَ مَرارةً : صار مُرًّا ٠فهو مَرير ٠(ج) مِرَار وهي مَريرة (ج) مَرَائر)) [٤٥].

خطَّأ الدكتور نعمة رحيم العزاوي استعمال المرير بمعنى المُرّ [٤٦] ٠ وهو الصواب جاء في تاج العروس ((المُرُّ ضِدُّ الحُلْو ، مَرَّ الشيءُ يَمَرُّ ويمُرُّ بالفتح والضم ، الفتح عن ثعلب مَرارَة وكذا أَمَرَّ الشيء بالألف عن الكسائي)) [٤٧] .

وجاء في مقاييس اللغة : ((َأمَرَّ الشيء إذا صار مُرًّا ولقيت منه الأَمَرَّينِ أي شدائد غير طيبة ٠٠٠ والمرير : الحبل المفتول وكذلك المريرة: القوة منه٠ والمريرة : عزَّة النفس)) [٤٨] .

المَطَرِيَّة

جاء في الوجيز: ((المَطَرِيَّة: مظلة تقي المطر)) [٤٩] هذه اللفظة مما أقرَّه مجمع اللغة العربية في القاهرة وأثبتها المعجم الوسيط جاء فيه ((المطرية : أداة كالمظلة تقي المطر)) [٥٠] .

ولعل لفظة (المِظَلَّة) أَوْلى في الاستعمال وإن كان أصل معناها التظليل عن الشمس فبالإمكان توسيع دلالتها ليشمل تظليل صاحبها من الشمس وسواها٠

والأقرب إلى هذا المعنى في استعمال الفصحاء قولهم ((المِمْطَر)) و((المِمْطَرَة)) .

جاء في لسان العرب : ((والمِمْطَر والمِمْطَرة ثوب من صوف يلبس في المطر يتوفى به من المطر ((عن اللحياني)) واسْتَمْطَرَ الرجلُ ثوبَه لبسه في المطر ، واستمطر الرجل أي استكنَّ من المطر قالوا: وإنما سمي المِمْطَر لأنَّه يستظلُّ به الرجل.)) [٥١] .

النَّبْذَة

أجاز الوجيز أن تجيء النبذة بفتح النون بمعنى القطعة من الشيء جاء فيه: ((النَّبذة والنُّبذة : القطعة من الشيء)) [٥٢] .

والصواب أنَّ القطعة من الشيء نُبذة بضم النون جاء في لسان العرب : ((وفي حديث أم عطية : نُبْذة قسط وأظفار أي قطعة منه)) [٥٣] .

أمام النَّبذة والنُّبذة بالفتح والضم فتعني الناحية جاء في مفردات ألفاظ القرآن: ((وقعد نَبذة ونُبذة أي ناحية معزولة)) [٥٤] .

النُّخاب

جاء في الوجيز : ((النُّخاب : غشاء مصلي حول القلب يعرف بجلدة الفؤاد))[٥٥] ٠الحقّ أن الاسم بكسر النون لا بضمها جاء في لسان العرب: ((النِّخاب جلدة الفؤاد)) [٥٦] ٠ وجاء في تاج العروس : النِّخاب بالكسر: جلدة الفؤاد)[٥٧].

نَضِير

جاء في الوجيز : ((نَضِرَ ـَ نَضَرًا ٠ فهو نضير ٠ وهي نَضِرَة ونَضْرَاء)) [٥٨] .

لم يكن الوجيز دقيقا حين جعل (نضيرًا) وصفا من (نَضِر) إذ إنه وصف من (نَضُر) مثل (كَرُم) والصواب في هذا الباب أن يقال نَضِرٌ و أَنْضَر ، ويدلّ

علـى ذلـك قولـه فـي وصـف المؤنـث وهـي نَضِـرَة ونضراء٠

جـاء فـي تـاج العـروس:((وقـد نضـر الشـجر والـورق والوجه واللون وكل شيء ، كنَصَر وكَرُم وفَرِح الثالثة حكاها أبو عبيد ٠ ينضر نَضْرًا ونَضَارَة ونُضورًا ، ونَضْرَة ، فهو ناضر ونضير وأنضر٠٠٠ وفي اللسان : فهو ناضر ونضير ونَضِر والأنثى نَضِرَة)) [٥٩].

فقول الزَّبيديّ (ناضر)) وصف من باب (نصر) و(نضير) من باب (كرم) و (أنضر) و (نضر) من باب (فرح) ٠

وعلى هذا ورد في المعجم الوسيط [٦٠] ٠

المَنْظَرَة

جاء في الوجيز : ((المَنْظَرَة : مكان في البيت يعد لاستقبال الزائرين))٠ [٦١]

صرح الزَّبيديّ بأن هذه اللفظة عاميّة بهذا المعنى قال في تاج العروس ((والمَنْظَرَة : موضع الربيئة ويكون في رأس جبل فيه رقيب ينظر العدو ويحرسه ٠ وقال الجوهريّ : المنظرة المرقبة ٠ قلت وإطلاقها على موضع من البيت يكون مستقلاً عاميٌّ)) [٦٢] ٠

الخاتمة

عرض هذا البحث أبنية الأسماء في ((المعجم الوجيز)) وقد توصل الباحث إلى ما يأتي :-

١. لم يكن ((الوجيز)) دقيقا في إجازة عدد من الأسماء مثل ((الأُثْفِيَة)) و ((المَطْبَقِية)) و ((الرُّحْبَة)) وغيرها لمخالفتها للبناء الذي ورد عن العرب الفصحاء وإنعدام وجه للقياس فيها ٠

٢. لم يعدم الباحث تصويب بعض تلك الأسماء وإن لم ترد في المعجمات ذلك أن القياس لا يأباها مثل ((الطابَق)) و ((عَفين)) وإن كان الأصوب الاكتفاء بما ورد في المعجمات ٠

إن من بين تلك الأسماء التي عدها الباحث غير صحيحة ما يمكن حمل وجه الخطأ فيه على أنه خطأ مطبعي من ذلك ((سَداد)) و ((المَلهَم))٠ وإن كان ظاهر نص الوجيز لا يوحي بذلك

الهوامش :

١) المعجم الوجيز : ٦ ٠
٢) معجم الأوهام والأخطاء : ١٠/١
٣) القاموس المحيط : ٧٣٠ و ١١٦٥
٤) تاج العروس : ٢٣ / ٥
٥) أساس البلاغة : ١٢
٦) ينظر : المعجم الوسيط : ٦
٧) المعجم الوجيز : ١٠٢
٨) معجم الأوهام والأخطاء : ٦٥/١
٩) ينظر : القاموس المحيط : ١١٦٠٨ ٠ وأدب الكاتب: ٤٤٣ ٠
١٠)المعجم الوجيز : ٢٥٦
١١) لسان العرب : ١٦٦٠١٦٥/٥ ٠ وينظر تاج العروس : ٤٨٩/٢ ٠
١٢) تاج العروس : ٢/ ٤٩١ ٠
١٣) المعجم الوجيز : ٣٠٦ ٠
١٤) أدب الكاتب : ٢٤٥ ٠
١٥)القاموس المحيط : ٢٧٤ ٠ وينظر : الصباح المنير : ١٦٣ ٠
١٦) ينظر التعبير الصحيح : ٢٠٢ ٠
١٧) المعجم الوجيز : ٣٥٤ ٠
١٨) ينظر: الكتابة الصحيحة : ١٨٦ ٠
١٩) الصحاح : ٢٣٩٧/٦ ٠
٢٠) المصباح المنير : ١٩٦ ٠
٢١) ينظر : المعجم الوسيط : ٤٩٨ ٠
٢٢)المعجم الوجيز : ٣٣١ ٠
٢٣) تاج العروس : ٢٤٥/٢١ ٠
٢٤) ينظر أساس البلاغة : ٣٧٧ ٠
٢٥) المعجم الوجيز : ٣٤٨ ٠
٢٦) أساس البلاغة : ٣٩٧ ٠

٢٧) تاج العروس : ٢٥/ ٥١٤ ٠
٢٨)المعجم الوسيط : ٣٨٦ ٠
٢٩) ينظر : المعجم الوسيط :٥٥٠ ٠
٣٠) لسان العرب : ١٢٠/٨ وينظر : أساس البلاغة : ٤٥٦ ٠
٣١) ينظر : القاموس المحيط: ٨٣٢ ٠
٣٢) المعجم الوجيز : ٣٨٦ ٠
٣٣) ينظر: المعجم الوسيط : ٥٥١
٣٤) المعجم الوجيز : ٤٢٥ ٠
٣٥) لسان العرب: ٢٩٣/٩ وينظر : الصحاح : ٢٨٢/٦ ٠
٣٦) القاموس المحيط : ١١٢١ وينظر الصحاح : ٢١٦٥/٦ ٠
٣٧) المعجم الوجيز : ٥٤٤ ٠
٣٨) مقياس اللغة : ١٤٥/٥ وينظر مفردات ألفاظ القرآن: ٧٢٨ ٠
٣٩) لسان العرب : ١٨٢٠/١٢ وينظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٠٧/٤: ومجمع البحرين : ١٦٤/٢
٤٠) المعجم الوجيز: ٥٥٧ ٠
٤١) ينظر الكتابة الصحيحة : ٣٣٠ ٠
٤٢) تاج العروس : ٣٣٥/٧ وينظر : مقاييس اللغة : ٢٨٢/٥ ٠
٤٣) المعجم الوجيز : ٥٦٦ ٠
٤٤) لسان العرب : ٣٤٥/١٢ ٠
٤٥) المعجم الوجيز : ٥٨٥ ٠
٤٦) ينظر : التعبير الصحيح : ١٨ ٠
٤٧) تاج العروس : ١٠٤/١٤ ٠
٤٨) مقاييس اللغة : ٢٧٠/٥ ٠
٤٩) المعجم الوجيز : ٥٨٥ ٠
٥٠) المعجم الوسيط : ٨٧٥ ٠
٥١) لسان العرب : ١٣١/١٣ ٠
٥٢) المعجم الوجيز: ٥٩٩ ٠
٥٣) لسان العرب: ١٨/١٤ ومثله في تاج العروس: ٤٨٠/٩ ٠
٥٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٧٨٨ ٠ وينظر أدب الكاتب : ٤٣٥ ٠ وأساس البلاغة: ٧٢٩ ٠
٥٥) المعجم الوجيز : ٦٠٧ ٠
٥٦) لسان العرب : ٨٠/١٤ ٠
٥٧) تاج العروس : ٢٥٠/٤ ٠
٥٨) المعجم الوجيز : ٦٢٠ ٠
٥٩) تاج العروس : ٢٣٦/١٤ ٠ وينظر اللسان : ١٧٧/١٤ ٠
٦٠)ينظر : المعجم الوسيط : ٩٢٨ ٠
٦١) المعجم الوجيز : ٦٢٢ ٠
٦٢) تاج العروس : ٢٥٥/١٤ ٠

المصادر والمراجع

١- أدب الكاتب / لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد دار الفكر بيروت ١٩٩٩ م ٠ http://thiqaruni.org/arabic/97.pdf

٢- أساس البلاغة / لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الطبعة الأولى / دار إحياء التراث العربي بيروت ٢٠٠١ م http://thiqaruni.org/arabic/42.pdf٠

٣-تاج العروس من جوهر القاموس / لمحمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) تحقيق عبدالستار أحمد فراج وآخرين الأجزاء (١ – ٢٥) الكويت ١٩٦٥ م ٠

٤- التعبير الصحيح / الدكتور نعمة رحيم العزاوي ٠ الطبعة الأولى / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد ٢٠٠١ م ٠

٥- الصحاح – تاج اللغة وصحاح العربية / لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٩ هـ) تحقيق أحمد عبدالغفور عطار / الطبعة الثانية دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٩ ٠

القاموس المحيط / لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) الطبعة الثانية دار إحياء التراث العربي بيروت ٢٠٠٣ م ٠ http://thiqaruni.org/arabic/54.pdf

٦- الكتابة الصحيحة / زهدي جارالله / الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٧م ٠

٧- لسان العرب / لابن منظور (ت ٧١١ هـ) تصحيح أمين محمد عبدالوهاب وصاحبه / الطبعة الثالثة / دار إحياء التراث العربي ٠ بيروت ٠

مجمع البحرين ومطلع النيرين / لفخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ) تحقيق أحمد علي الحسيني ٠ مطبعة الآداب النجف الأشرف ١٣٧٨هـ ٠

http://thiqaruni.org/arabic/59.pdf

٨- المصباح المنير / لأحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت ٧٧٦هـ)/ دار الحديث القاهرة / ٢٠٠٣ م ٠

٩- معجم الأوهام والأخطاء في صيغ الأسماء / الدكتور نعمة / رحيم العزاوي / الطبعة الأولى ٠ مطبعة المجمع العلمي العراقي بغداد / ٢٠٠٤ م ٠

١٠- المعجم الوجيز / مجمع اللغة العربية / القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٩ م ٠

١١- المعجم الوسيط / مجمع اللغة العربية القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢

١٢- مفردات ألفاظ القرآن / للراغب الأصفهانيّ (ت ٤٢٥هـ) تحقيق صفوان داوودي ٠ الطبعة الأولى / دار القلم دمشق / ١٩٩٦ م٠

١٣- مقاييس اللغة / لأحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق عبدالسلام محمد هارون دار الكتب العلمية / إسماعيليان نجفي إيران ٠ دون تاريخ٠

١٤- النهاية في غريب الحديث والأثر / لمجد الدين المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي وصاحبه الطبعة الأولى ، مطبعة شريعت قم إيران ١٤٢٦هـ ٠

الطّوّال وآراؤه النحوية
جمعًا ودراسة

م . نجاح حشيش بادع العتابي
م. أسعد خلف العوادي بحث أعدّه
جامعة ذي قار / كلية التربية قسم اللغة العربيّة thiqaruni.org

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين الهادي الأمين أبي القاسم محمد بن عبد الله، وآله الأبرار المنتجبين ، وصحبه الميامين وبعد :

فمن الأهميّة أن تُدرس آراء النحويين الذين عاشوا في المرحلة التي سبقت انحراف الدرس النحوي عن مساره الأصيل قبل أن تتعقّد مسائله وتشويه مفاهيم علم المنطق، فهذه المرحلة تعدّ من أهم المراحل في حياة الدرس النحوي ، ومن الجدير بالاهتمام أن يُجمع تراث أولئك النحاة الذين عايشوا تلك المرحلة التي تكشف عن نصاعة الآراء النحويّة وخلوصها خدمة للتراث النحوي المنسوب إلى علماء العربيّة الأجلاء، ووفاء لأسلافنا العظماء ؛ ومن ثم وقع اختيارنا على نحويّ كوفي،عاش في القرنين الثاني والثالث الهجريين مرحلة ازدهار الدرس النحوي ونموّه وتطوّره .

وكان سبب اختيار هذا النحويّ ؛ انّه لم نجد دراسة تناولت آراءه النحويّة بالدرس ، وأنّه من أعلام النحويين المبرّزين في بيئتيه ، والمتصفّح المظان النحويّة يجد بعض الشذرات المتناثرة التي تشير إلى آرائه النحويّة ، فعمدنا إلى استقصاء مادّة البحث وجمع هذا الشتات المتناثر من مصادره ، وقد وقع البحث في مبحثين ضمّ المبحث الأوّل حياته ابتداء من ولادته حتّى وفاته ، ، أمّا المبحث الثاني فتضمّن عرض آرائه النحويّة ، وكان منهج البحث يعتمد على تأصيل المسألة التي يتعلق بها الرأي النحويّ ، ويعدّ ذلك بمنزلة التمهيد للرأي ؛ كي تكون فكرته واضحة ، ثمّ عرضه ومناقشته ، وصولا إلى النتائج التي أسفر عنها البحث تبعتها قائمة بموارد البحث ، ونسأل الله العلي القدير أن نكون قد وفقنا في إعطاء صورة واضحة عن هذا العالم الجليل ، ومن الله نستمد العون والتوفيق.

المبحث الأول : حياته

اسمه وموطنه :

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الطُوّال[١] ، من أهل الكوفة[٢] ، نشأ فيها[٣] ثمّ في بغداد[٤] .

مكانته العلميّة :

ذكرت كتب التراجم أنّ ثعلبا كان يقول :((كان أبو عبد الله الطوّال حاذقا بالعربيّة ، وكان سلمة حافظا لتأديّة ما في الكتب ، وكان أبو جعفر محمد بن قادم حسن النظر في العلل ، وهؤلاء الثلاثة من مشاهير أصحاب الفرّاء))[٥] ، ووصف القفطي هؤلاء الثلاثة بـ (الأجلاء)[٦] .

وهناك بعض الروايات تدلّ على مكانة الطوّال العلميّة إذ يحكى أنّ ثعلبا كان في حلقة علم يشرح لرواده ، وبينما هو كذلك إذ ورد شيخ يتوكّأ على عصا ، فقال لأهل الحلقة : أفرجوا له حتّى جلس إلى جانبه ، ثمّ سأله عن مسألة فقال : قال فيها أبو جعفر الرؤاسي فيها كذا ، وقال الكسائي فيها كذا ، وقال الفرّاء فيها كذا ، وقال هشام فيها كذا ، وقلت كذا ، فقال له ثعلب : لن تراني أعتقد في هذه المسألة إلّا جوابك ، فالحمد لله الذي بلغني هذه المسألة فيك ، فقال الحاضرون : من يكون هذا الشيخ ؟ فقيل: إنّه الطوّال أستاذ ثعلب[٧]، ويتّضح من هذه الرواية أنّ الطوّال كان له شأن عظيم في نفس ثعلب ، وهو رأس المدرسة الكوفيّة في زمانه ، وتدّل ايضاً على أنّ الطوّال كان من العلماء المحيطين بآراء علماء الكوفة في المسائل النحويّة ، وقد يكون سبب ذهاب بعض المحدثين إلى أنّ الطوّال ليس من النحويين المبرّزين[٨] ؛ لأنّه لم يشتهر له تصنيف[٩] يجمع آراءه النحويّة ، وإلّا فما دواعي هذا الإجلال الذي يكنّه ثعلب له ؟ وكيف يمكن لثعلب أن يصفه بـ(الحذق) إن لم يكن مبرّزا بين الكوفيين ؟ نعم . قد لا يكون مشهورا شهرة الكسائي والفرّاء ، ولكنه كان من كبار نحويي الكوفة .

أساتذته وتلامذته :

ورد في بعض المصادر أنّه حدّث عن الأصمعي[١٠] ، وإنّه كان أحد أصحاب الكسائي[١١] ، والفرّاء[١٢] . أمّا تلامذته فقد تلمذ عليه ثعلب ، كما أسلف البحث ، وسمع منه أبو عمرو الدوري المقرئ(ت٢٤٦هـ)[١٣].

طبقته :

صنّف الزبيدي في طبقاته نحاة الكوفة وجعلهم ست طبقات ، وعدّ الطوّال من نحويي الطبقة الرابعة ، وهم : سلمة بن عاصم ، وأبو عبد الله الطوّال ، ومحمد بن قادم ، وأحمد بن قادم ، ومحمد بن سعدان ، ومحمد بن حبيب[١٤] .

وفاته :

ذكرت المصادر أنّ وفاته كانت في سنة مائتين وثلاث وأربعين[١٥] .

المبحث الثاني : آراؤه النحويّة

• حدّ الاسم :

الدرس النحوي ربما لم يعرف الحدود في نشأته الأولى، وقد أخذت الحدود طريقها إلى النحو في ما بعد ، وأصبحت تأخذ حيّزاً واسعاً منه ، وقد اجتهد كثير من النحويين في وضعها ، ولأبي عبد الله الطُوّال آراء في حدّ الاسم والفعل والأداة نقلها البطليوسي في كتابه الحلل إذ قال :((وقال أبو عبد الله الطُوّال : الاسم ما اعتورته المعاني وانتسبت إليه الأوصاف))[١٦] ، وقد استند في هذا التحديد إلى أساس وظيفي[١٧] ، من حيث تمتّع الأسماء بالمعاني ، وإمكان وصفها ، وعارض هذا التحديد البطليوسي بقوله :((غير صحيح ؛ لأنّ الأفعال تعتورها المعاني ، ومن الأسماء ما لا يوصف))[١٨] ، وهذا يعني أنّ هذا الحدّ لا يمكن عدّه حدّاً جامعاً مانعاً ، ((وإنّما هو رسم وتقريب ، لأنّ شروط الحدّ أن يستغرق المحدود))[١٩] ، هناك جانب من الصحّة في حدّ الطُوّال للاسم ؛ لأنّ الأسماء لها معانٍ ، ويمكن أن توصف إجمالا ، والأفعال تشترك معها من حيث إنّ لها معاني لا بأصالتها بذلك بل بفرعيتها على الأسماء ، ولكنّها لا توصف ، فصحّة هذا الحدّ تظهر في هذا الجانب منه ، وهو وصف تقريبي للاسم

• حدّ الفعل :

اختلف النحاة في تحديد الفعل وعلاماته مثلما اختلفوا في تحديد الاسم وعلاماته[٢٠] ، بدءاً من سيبويه[٢١] فقد وضع في كتابه حدّاً للفعل بقوله :((وأمّا الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء ، وبنيت لما مضى ، ولما يكون ولم يقع ، وما هو كائن لم ينقطع))[٢٢] ، فسيبويه يرى أنّ الفعل أمثلة أي (أبنية وصيغ وأوزان) أخذت من لفظ أحداث الأسماء أي(المصادر) فالفعل عنده مشتق من المصدر ، ثمّ قسّم الأفعال على الماضي ، والأمر ، والمضارع ، وهذا التقسيم الثلاثي للفعل ظلّ مستقرّاً منذ سيبويه ، وقد عورض سيبويه بأنّ هناك كلمات عدّها أفعالا ، ولم تؤخذ من لفظ أحداث الأسماء مثل : ليس ، وعسى ، ونعم ، وبئس[٢٣] . وقال بعض المحدثين ((وفي تصوّري أنّ الكلمات المعترض بها ينبغي إخراجها من طائفة الأفعال لتسلم حدود النحاة ـ وعلى رأسهم سيبويه ـ من الاعتراض))[٢٤] ، ولكن إن كانت سلامة حدود النحويين ـ ولاسيّما سيبويه ـ في إخراج هذه الكلمات من طائفة الأفعال فما الحلول التي يمكن إيجادها لتلحق بقسم آخر من أقسام الكلام ، وهي في بعض جوانبها موسومة بعلامات الفعل؟

أمّا أبو عبد الله الطُوّال فقد وضع حدّاً للفعل قد يتّسم بالقصور، ويمكن أن يصدق على الجزء الأكبر من طائفة الأفعال ، ولكنّه لا يمكن أن يعدّ حدّاً جامعاً ، إذ قال :((الفعل كلّ كلمة دلّت على حدوث فعل في بعض الأوقات))[٢٥] ، وهذا التحديد لا يمكن أن يحيط بالأفعال جميعها ؛ لأنّ من الأفعال ما لا يدلّ على الحدث و((لما كان الفعل يدلّ على الحدث والزمن فإنّ (كان) الناقصة وأخواتها لا تدلّ على الحدث البتة يؤيّد ذلك معناها الوظيفي وواقع الاستعمال))[٢٦].

• حدّ الأداة :

مصطلح (الأداة) من مصطلحات الكوفيين[٢٧] ، ويقابله في المصطلح البصري (الحرف) ، وقد تكون الأدوات أشمل في المعنى من الحروف ، قال السيوطي :((وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف))[٢٨] ، وقد اختلف النحويون في حدّ الحروف[٢٩] ، كما اختلفوا في حدّ الاسم والفعل ، ولكنّ اختلافهم في الحرف كان أقلّ من اختلافهم في الفعل[٣٠] ، فقد ذكر سيبويه أنّ الحرف ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل ، ثمّ مثّل له بـ(ثمّ ،وسوف ،وواو القسم ، ولام الإضافة)ونحوها[٣١] ، أي نحو هذه الحروف من حروف المعاني ،

ورأى البطليوسي أن حدّ سيبويه صحيح لا مطعن فيه[٣٢] ،((واختلف في قوله : ما جاء لمعنى ، فقيل : أراد ما جاء لمعنى واحد ولم يدلّ على معنيين كما يكون ذلك في الفعل لأنّ الفعل يدلّ على معنى وزمان ، فقد ميّزه من الفعل ، ثمّ تأوّل له أن ذلك المعنى إنّما هو في غيره ، فتميّزه من الاسم الذي يدلّ على معنى في نفسه فيصير مميّزا من الفعل والاسم))[٣٣] .

وأورد البطليوسي حدّ الطوّال بقوله :((وقال أبو عبد الله الطوّال : الأداة ما جاءت لمعنى ليست باسم ولا فعل))[٣٤] ، وهذا التحديد ـ واقعاً ـ لا يخرج عن حدّ سيبويه للحرف ، إنّما هو مطابق له بالنصّ سوى أنّه استعمل مصطلحه الكوفي بقوله :(الأداة) بدلا من الحرف ، وهو يريد بالأداة حرف المعنى ؛ لذلك فإنّه يعدّ متابعاً لسيبويه في تحديده للحرف .

• جواز تقديم الفاعل المتّصل بضمير المفعول :

قرر النحاة أنّه لا يجوز في العربيّة عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة ولاسيّما عند جمهور البصريين[٣٥] ، فيمتنع بالإجماع نحو (صاحبها في الدار)[٣٦] ، لكن هناك مسألة خلاف بين النحويين في عودة الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً تتصل بموضوع الفاعل ، إذ أوجب النحويون الفصل بالمفعول بين الفاعل وفعله في ثلاث مسائل[٣٧] ، منها أن يتّصل بالفاعل ضمير المفعول ، فالجمهور يوجب في ذلك في النثر تقديم المفعول[٣٨] ، نحو قوله تعالى :(وإذا ابتلى إبراهيمَ ربُّه)[٣٩] ، وقوله تعالى :(يومَ لا ينفعُ الظالمين معذرتُهم)[٤٠] ؛ لأنّ في تقديم الفاعل في هذه المسألة عود للضمير على متأخّر لفظاً ورتبةً . وهي مسألة خلافيّة بين النحاة في هذا الموضع[٤١] ،نحو :(ضربَ غلامُه زيداً) ، وهذه المسألة ممنوعة عند جمهور النحويين ، وما ورد من ذلك تأوّلوه[٤٢] . وأجازها أبو عبد الله الطُوّال من الكوفيين[٤٣] ، والأخفش(ت ٢١٥هـ) وابن جنّي من البصريين[٤٤] ،وابن مالك[٤٥]من الأندلسيين محتجّين في النثر بقولهم : ضربوني وضربت قومك بإعمال الثاني ، وقد حكاه سيبويه في كتابه ، وبقولهم : ضربته زيداً بإبدال زيد من الهاء وهو جائز بإجماع حكاه ابن كيسان(ت٢٢٩ هـ) ، وفي كليهما ما في (ضرب غلامه زيدا) من تقديم ضمير الفاعل المتّصل به ضمير المفعول على المفعول من عودة الضمير على متأخّر لفظاً ورتبةً[٤٦] . محتجّين شعراً بقول النابغة[٤٧]، وينسب لغيره[٤٨]:

جزى ربُّه عنّي عديَّ بن حاتمٍ جزاءَ الكلابِ العادياتِ وقد فعلْ

وذهب بعض النحويين منهم ابن الناظم(ت٦٨٦هـ) في شرحه على الألفيّة[٤٩]، والشيخ خالد في شرح التصريح[٥٠] إلى أنّ هذا التقديم يرد في الشعر ضرورة .

على حين قال ابن هشام في أوضح المسالك : ((والصحيح جوازه في الشعر فقط))[٥١] ، وقال الخضري(ت ١٢٨٧هـ) في حاشيته :((وبقي قول ثالث وهو الحق وهو جوازها شعراً لا نثراً))[٥٢] ، وقال الأشموني(ت٩٠٠هـ) :((وقد أجاز بعض النحاة ذلك في الشعر دون النثر وهو الحق والإنصاف لأنّ ذلك إنّما ورد في الشعر))[٥٣] . ولعلّ هذا المذهب يعدّ أكثر المذاهب تقبّلا في هذه المسألة ، إذ لم يعتمد الطُوّال ومن ذهب معه إلى الجواز إلّا على الشاهد

الشعري ، وعلى مثالين من المنثور ، وقد ردّهما الشيخ خالد الأزهري بقوله:((وأمّا الإعمال والبدل فمستثنيان لمجيئهما على خلاف الأصل إذ الأصل والكثير الشائع تقدّم مفسِر ضمير الغائب باعتراف ابن مالك وغيره فمتى جاء ما يخالفه فلا يعوّل عليه في قياس ما ليس من بابه عليه))[٥٤] . وقد أيّد بعض المحدثين ذهاب ابن الناظم إلى جواز هذه المسألة في الشعر ضرورة ، إذ قال:((وما قاله هو صحيح ، لأنّ الذين جوّزوا تقديم الفاعل الملتبس بضمير المفعول ، لم يستشهدوا بآيات من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف ، أو من منثور العرب الفصيح ، وإنّما قصروا استشهادهم على الشعر وحده ، والشعر لا يمكن أن يعتمد أصلا في وضع القواعد الكليّة للعربيّة))[٥٥] . فهذه الحجّة مقبولة ، وإن كانت عبارته الأخيرة في أنّ الشعر لا يمكن أن يعتمد أصلا في وضع القواعد الكليّة للعربيّة فيها نظر ؛ لأنّ الشعر - في الواقع - اعتمد عليه النحاة بوصفه ركناً أساسياً من أركان المادّة اللغويّة التي بُنيت عليها القواعد النحويّة للعربيّة .

فالذهاب إلى جواز هذه المسألة في الشعر ليس على سبيل الضرورة هو المذهب الأقرب إلى الصواب من حيث أنّ هناك أكثر من شاهد شعري فضلا عن الشاهد المتقدّم ورد دليلا على الجواز كقول الشاعر[٥٦]:

لمّا رأى طالبُوهُ مصعبا ذُعِرُوا ... وكاد،لَوْ سَاعَدَ المقدُورَ، يَنْتَصِرُ

وقول الشاعر[٥٧]:

كسا حلمُه ذا الحلم أثوابَ سؤدَدٍ ... ورقّى نداه ذا الندى في ذرا المجد

وقول حسّان[٥٨] :

ولو أنّ مجداً أخلدَ الدّهرَ واحدا ... من الناس أبقى مجدُهُ الدّهرَ مطعما

وقول الشاعر[٥٩]:

جزى بنوه أبا الغيلانِ عن كِبَرٍ ... وحُسنِ فِعلٍ كَما يُجزَى سِنِمَّارُ

فهذه الشواهد وغيرها[٦٠] تدّل على كثرة ورود هذه الظاهرة في الشعر ، مما يقوّي الذهاب إلى جوازها فيه . والقول بجوازها في النثر لا تؤيّده الشواهد النثريّة ، وأنّه يؤدّي إلى اهتزاز القاعدة النحويّة التي تقتضي وجوب عدم عود الضمير على متأخّر لفظا ورتبة .

• جواز الرفع في تابع المنادى المبني إذا كان التابع مضافا :

قال ابن مالك [٦١]:

تابعَ ذي الضمّ المضافَ دونَ (الْ) ... ألزِمْهُ نصباً ، كأزيدُ ذا الحِيَلْ

في هذا البيت يقرر ابن مالك أنّه إذا كان تابع المنادى المضموم مضافاً غير مصاحب للألف وجب نصبه نحو : يا زيدُ صاحبَ عمرو [٦٢] ، وهذا التابع إنّما يتوجّب فيه النصب مراعاة لمحلّ المنادى ، ويبين ابن هشام أحوال هذا التابع بقوله :((وهو ما اجتمع فيه أمران ، أحدهما : أن يكون نعتاً أو بياناً أو توكيداً ، والثاني : أن يكون مضافاً مجرّداً من (ال) نحو يا زيدُ صاحبَ عمرو و يا زيدُ أبا عبدِ الله ، و يا تيمُ كلَّهم ، أو كلَّكم))[٦٣] .

ولأصالة نصب التابع في هذا الباب فضل على الرفع : بأن اشترك معه في التابع المفرد ، والشبيه به ، وخص بالتابع المضاف إضافة محضة[٦٤] ، وهو موضوع الرأي قيد المناقشة ؛ لأنّ كلّ منادى مضموم حقّ تابعه النصب[٦٥] على الأصل ؛ لأنّ أصله النصب .

ولكنّ أبا عبد الله الطُوّال ذهب مذهباً مخالفاً في هذا التابع إذ جوّز في هذا التابع المضاف الرفع ، قال القرطبي في تفسيره :((ولا يجوز الرفع في الثاني إذا كان مضافاً - يقصد هذا التابع - إلّا عند الطُوّال))[٦٦] ، والواقع أنّ الطُوّال لم يكن الوحيد الذي ذهب إلى هذا المذهب بل ذكر الأزهري أنّه ((حكي عن جماعة من الكوفيين منهم الكسائي والفرّاء والطُوّال جواز رفع المضاف من نعت وتوكيد وتبعهم ابن الأنباري))[٦٧] .

وقد يكون الدافع وراء ذهاب الطُوّال ومن وافقه إلى هذا الرأي أنّه أراد اطّراد حكم جواز الرفع والنصب على تابع المنادى المضموم عموماً سواء أكان هذا التابع مفرداً ، أو مضافاً إضافة محضة ، أو غير محضة ؛ لأنّه ((ما سوى المضاف المذكور يجوز رفعه ونصبه ، وهو المضاف المصاحب لأل ، والمفرد . فتقول : يا زيدُ الكريمُ الأبِ برفع الكريم ونصبه ، ويا زيدُ الظريفُ برفع الظريف ونصبه))[٦٨] . فأراد بذلك أن يطّرد حكم الإجازة على التابع المضاف عموما استحكاماً للقاعدة .

• حمل تمييز (كم) الاستفهاميّة المجرور على تمييز (كم) الخبريّة :

(كم) على نوعين :استفهاميّة بمعنى (أيّ عدد) وخبريّة بمعنى (كثير)[٦٩] ، فإن كانت استفهاميّة كان تمييزها مفرداً منصوبًا ؛ وإن كانت خبريّة كانت للتكثير، ويكون تمييزها مخفوضاً ، ويجوز فيه الإفراد والجمع[٧٠] . وقد جاء تمييز الاستفهاميّة منصوباً ؛ لأنّها ((في الاستفهام بمنزلة العدد المتوسط بين القليل والكثير ، وهو من أحدَ عشرَ إلى تسعة وتسعين ، وهو ينصب ما بعده فلهذا كان ما بعدها في الاستفهام منصوباً))[٧١] . وقد جاء تمييز (كم) الاستفهاميّة مجرورا بخلاف القاعدة ، ذكر سيبويه أنّه سأل الخليل عن قولهم : على كم جذعٍ بيتك مبنيّ ؟ فقال : القياس النصب وهو قول عامّة الناس .فأمّا الذين جرّوا فإنّهم أرادوا معنى (من) ولكنّهم حذفوها تخفيفا على اللسان ، وصارت على عوضاً منها[٧٢] ، فالخليل يقدّر وجود (من) الجارّة عن طريق تصوّر البنية العميقة

للتركيب ، ثمّ علل حذف (من) بعلّة نطقيّة هي (الخفّة) . وهذا قول سيبويه وجمهور النحويين ، إذ إنّ أكثر

النحويين يذهبون الى أنّ (جذعا) مخفوض بإضمار (من) و(على) عوضا منها[٧٣] .

أمّا أبو عبد الله الطُّوّال وهشام الكوفي والزجاج(ت٣١١هـ) فلم يذهبوا إلى إضمار (من) في تمييز (كم) الاستفهاميّة المجرور[٧٤] ، إنّما حملوا تمييزها المجرور على تمييز (كم) الخبريّة . قال الزجاج في تقدير (من) الجارّة بعد (كم) الاستفهاميّة :((هذا التقدير عندي خطأ ، لأنّ حروف الخفض لا تضمر ، إلّا أنّه يجوز الخفض على وجه آخر ، وهو أن يخفض بـ (كم) في الاستفهام كما يخفض بها في الخبر . ألا ترى أنّهم قد أجازوا النصب بها في الخبر على التشبيه لها بالاستفهام ، فكذلك يخفض بها في الاستفهام تشبيها بالخبر))[٧٥] . وبذلك حملوا تمييز (كم) الاستفهاميّة المجرور على تمييز (كم) الخبريّة عن طريق التشبيه ؛ لأنّهم رأوا أنّه لا يمكن الركون إلى تقدير حرف جرّ ، لأنّ حروف الجرّ لا تضمر . والى مثل هذا المذهب ذهب ابن عصفور[٧٦](ت٦٦٩هـ) ، وأبو البركات الأنباري[٧٧] أيضا .

والواقع أنّ رأي الطُّوّال ومن وافقه في حمل تمييز (كم) الاستفهاميّة المجرور على تمييز (كم) الخبريّة أولى من الذهاب إلى تقدير حرف جرّ محذوف .

والحقيقة أنّ من الصعوبة أن تستحكم قاعدة نحويّة على ظاهرة لغويّة مثل ظاهرة تمييز (كم) الاستفهاميّة إذ ورد عن المبرّد مجيء هذا التمييز مرفوعاً نحو :(كم درهمٌ لك؟) ، وقد علل هذا الرفع مظهراً التمييز المنصوب قائلا:((لأنّ التمييز وقع على غيره فكأنّ التقدير : كم دانقاً درهمٌ لك ، وكم قيراطا . وما أشبه ذلك)) [٧٨] . فيتّضح أنّ اللغة لا تلتزم بفرضيّة النحويين في تمييز (كم) ، إذ ألجأتهم هذه الفرضيّة إلى اتّخاذ سبيل فرضيّات التقدير ، كما رأينا في تقديرهم لحرف الجرّ لتمييز(كم) الاستفهاميّة المجرور ، أو تقدير المبرّد هذا لتمييزٍ منصوب عند مجيء التمييز مرفوعا ، وقد جاؤوا بهذه الفرضيّات جميعها في تخريج الظاهرة من أجل الحفاظ على فرضهم الأوّل المتمثل بالقاعدة من الانتقاض[٧٩] .

• اللام الواقعة في خبر(إنّ) :

المعروف في النحو البصري أنّ لام الابتداء معناها التوكيد ، وهو تحقيق معنى الجملة وإزالة الشك فتدخل على الاسم إذا كان مبتدأ لتأكيد مضمون الجملة[٨٠] كقوله تعالى :(ولَعبدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشركٍ)[٨١] ولا تدخل هذه اللام في الخبر إلّا أن تدخل (إنّ) الثقيلة ، فتلزم تأخير اللام إلى الخبر نحو قولك : إنّ زيدا لمنطلِقٌ [٨٢] ، وحقّ هذه اللام أن تقع أوّلا من حيث كانت لام الابتداء ، ولام الابتداء لها صدر الكلام ، فالقياس أن تقدم اللام ، فتقول (لإنّ زيدا قائمٌ) في (إنّ زيدا لقائمٌ) [٨٣] ، ((إلّا أنّهم كرهوا الجمع بين حرفي التوكيد فزحلقوا اللام الى الخبر ، وكانت اللام أولى بذلك ، لأنّها غير عاملة ،و(إنّ)عاملة ، فكان تقديم العامل أولى))[٨٤] .

وذهب أبو عبد الله الطُّوّال ومعه هشام بن معاوية إلى أنّ هذه اللام هي جواب قسم مقدّر قبل(إنّ)[٨٥] . حتى أنّ هذا الرأي أصبح مذهباً للنحو الكوفي عامّة ، يقول الدكتور

المخزومي :((وأكبر الظن أنّ الكوفيين أخذوا برأيهما هذا ، وعمّموه ، فعدوا اللام في قولهم : لزيدٌ قائمٌ ، جواب القسم أيضا ، والقسم مقدّرٌ قبله))[٨٦] ، ذكر أبو البركات الأنباري في الإنصاف ذهاب الكوفيين إلى هذا المذهب بقوله :((ذهب الكوفيّون إلى أنّ اللام في قولهم :(لزيدٌ أفضلُ من عمرو) جواب قسم مقدّر ، والتقدير: والله لزيدٌ أفضلُ من عمرو ، فأضمر اليمين اكتفاءً باللام منها))[٨٧] ، وفصّل أبو البركات دليل الكوفيين على أنّ هذه اللام جواب القسم وليست لام الابتداء بأن ((هذه اللام يجوز أن يليها المفعول الذي يجب له النصب ، وذلك نحو قولهم :(لَطَعامَك زيدٌ آكلٌ) فلو كانت هذه اللام لام الابتداء لكان يجب أن يكون ما بعدها مرفوعا ، ولما كان يجوز أن يليها المفعول الذي يجب أن يكون منصوبا))[٨٨] ، وعلى وفق هذا الرأي فإنّه

لا وجود لـ (لام الابتداء) في النحو الكوفي وهذا ما أكّده الرضي(ت٦٨٦هـ) عندما قال:((ومذهب الكوفيين أنّ اللام في مثل:(لزيدٌ قائمٌ) ، جواب القسم أيضا ، والقسم قبله مقدّر ، فعلى هذا ، ليس في الوجود عندهم ، لام ابتداء))[٨٩] . وبذلك تتضح أهميّة آراء الطُّوّال في النحو الكوفي ، لأن رأيه هذا أصبح رأيا للكوفيين عامة ، وإن كان رأيه هذا يترتب عليه تقدير قسم محذوف ، والتمسّك بعدم التقدير أولى من التمسّك بالتقدير ، ((لأنّ الأصل عدم التقدير ، والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام))[٩٠]

• وجوب فتح همزة (إنّ) إذا وقعت جوابا للقسم :

ذكر النحويّون مواضع عدة لوجوب كسر همزة (إنّ) لخّصها ابن مالك بقوله[٩١] :

فاكسر في الابتدا،وفي بدءِ صِلَهْ	وحيثُ (إنّ) ليمينٍ مكمِلهْ
أو حُكيتْ بالقولِ أو حلّتْ محلْ	حالٍ ، كزرتُهُ وإنّي ذو أملْ
وكسروا من بعد فعلٍ عُلِّقا	باللام ، كاعلم إنّه لذو تُقى

وما يهمّنا من هذه المواضع الموضع الذي ترد فيه (إنّ) جوابا للقسم ؛ لأنّ للطُّوّال في ذلك رأيٌ . فإذا وقعت (إنّ) جواب قسم نحو :(والله إنّ زيدا قائمٌ) وجب الكسر، وهذا مذهب البصريين وبه ورد السماع[٩٢] ، وذكر الأزهري في وجوب كسر همزة إنّ إطلاقا في هذا المورد بقوله :((ولو أضمر الفعل أي فعل القسم وذكرت اللام أو لم تذكر أو ذكرت اللام وذكر فعل القسم تعيّن الكسر إجماعا من العرب نحو : والله إنّ زيداً لقائمٌ ، وحلفتُ إنّ زيداً لقائمٌ))[٩٣] ، وعلّة وجوب كسرها في جواب القسم ((لأنّه جملة لا محالة))[٩٤] ، والبصريّون لا يجيزون غير الكسر في جواب القسم[٩٥] ، سواء أوقعت اللام في خبر (إنّ) أم لم تقع .

وهناك رأيٌ آخرُ يقضي بجواز فتح همزة (إنّ) في جواب القسم ، إذا لم يقترن خبرها باللام نسب الى المبرّد[٩٦] ، والكوفيين[٩٧] في نحو :(والله إنّ زيداً قائمٌ) ، وإنّهم يفضّلون الفتح في هذا المثال على الكسر[٩٨] ، وقد ردّه الرضي بقوله :(وفيه بعد ؛ إذ لا يقع المفرد الصريح جوابا للقسم[٩٩] .

أمّا أبو عبد الله الطُّوّال فقد تفرّد في رأيه بوجوب فتح همزة (إنّ) إذا وقعت في جواب القسم ولم يقترن خبرها

باللام[١٠٠] ، فقد علّق الأزهري على بيت رؤبة برواية فتح همزة (إنّ) ، وهو القائل[١٠١] :

أو تحلفي بربِّك العليِّ أنّي أبو ذيالكِ الصبيِّ

بقوله:((والفتح عند الكسائي والبغداديين وأوجبه أبو عبد الله الطُّوّال بتقدير (على) وأنّ مؤولة بمصدر معمول لفعل القسم وهو تحلفي باسقاط الخافض وعلى هذا ليست جوابا للقسم ؛ لأنّها مفرد وجواب القسم لا يكون إلّا جملة وإذا امتنع أن يكون جوابا للقسم كان الفعل إخبارا بمعنى الطلب للقسم لا قسما إذ الأصل في الجواب أن يكون مذكوراً لا محذوفاً))[١٠٢] .

ولعلّ الطُّوّال في هذا الرأي قد تابع أستاذه الفراء ؛ لأنّ الرأي ورد منسوباً إليه في الهمع[١٠٣] ، وقد انتقد الأزهري إجازة فتح همزة (إنّ) عند الكوفيين ، ووجوب فتحها عند الطُّوّال في هذا المورد بقوله :((وهذا لا يقدح في دعوى الإجماع السابقة عن العرب فإنّ الكوفيين ومنهم الطُّوّال لم يثبت لهم سماع بذلك الموضع))[١٠٤] ، والحقيقة أنّ السماع وارد برواية بيت رؤبة بفتح الهمزة ، ولكن ـ في الواقع ـ أنّ الخلاف منشؤه النظر إلى جملتي القسم والمقسم عليه بتأثر أحداهما بالأخرى من حيث العمل وتفاوت نظرة النحاة إليهما في هذه المسألة ، وهذا ما ذكره السيوطي إذ قال :((وأصل هذا الخلاف أنّ جملتي القسم والمقسم عليه ، هل أحداهما معمولة للأخرى ، فيكون المقسم عليه مفعولا لفعل القسم أولا ؟ وفي ذلك خلاف . فمن قال : نعم . فتحَ ؛ لأنّ ذلك حكم إنّ إذ وقعت مفعولا . ومن قال : لا ، وإنّما هي تأكيد للمقسم عليه ، لا عاملة فيه كسرَ ، ومن جوّز الأمرين أجاز الوجهين))[١٠٥] .

ويبدو أنّ الطُّوّال كان يرى ـ على وفق هذا الأساس ـ أنّ جملة القسم عاملة في المقسم عليه ؛ لذلك يمكن أن يؤول مصدر من (أن) وما دخت عليه ليكون متعلّقا بجملة القسم .

• دلالة لعل :

(لعل) من الأحرف المشبهة بالفعل ، تعمل عمل (إنّ) في نصبها المبتدأ باتفاق ، ورفعها الخبر عند البصريين[١٠٦] ، ومعناها الغالب عليها الترجي والإشفاق ؛ والفرق بينهما أن الترجي يكون في أمر محبوب ، كقوله تعالى (لعلكم تفلحون) (البقرة : ١٨٩) ، والإشفاق يكون في أمر مكروه[١٠٧] ، كقوله تعالى : (لعل الساعة قريب) (الشورى : ١٧) ، وقيل إنها للتعليل وجعلوا منه قوله تعالى :(فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى)(طه:٤٤) ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء ، ويصرفه للمخاطبين ، أي اذهبا على رجائكما.[١٠٨] . وقيل تأتي للاستفهام وأثبته الكوفيون وجعلوا منه قوله تعالى:(لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً)(الطلاق: من الآية١) وحديث ((لعلنا أعجلناك))[١٠٩] . وقد تأتي للتشبيه وجعلوا منه قوله تعالى:(وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ)(الشعراء:١٢٩)يعني كأنكم.[١١٠]

أما أبو عبد الله الطوال فكان له رأي آخر في دلالة (لعل) وهو أنها تأتي للشك فقد ذكر السيوطي في الهمع :((ولعل للترجي في المحبوب وللإشفاق في المكروه نحو :(لعل الساعة قريب)[١١١] (فلعلك باخع نفسك)[١١٢] ولا تستعمل إلا في الممكن وزاد الأخفش والكسائي في معانيها التعليل وخرج عليه (لعله يتذكر أو يخشى)[١١٣] وزاد الكوفيون في معانيها الاستفهام وخرج عليه (وما يدريك لعله يزكى)[١١٤] وحديث ((لعلنا أعجلناك)) وزاد الطوال في معانيها وأكثر الكوفيين الشك والبصريون رجعوا هذه المعاني كلها إلى الترجي والإشفاق)) [١١٥] .

ويبدو أن الطوال في رأيه هذا قد توصل إلى تلك الدلالة من خلال السياق الذي قد ترد فيه (لعل) ، فقد يصرف السياق دلالة (لعل) إلى الشك ، إذ ليس شرطاً أن يكون للكلمة معنى محدداً في ذاتها وإنما الحاكم في ذلك السياق ، فقد ورد في الصحاح : ((لعل كلمة شك ، وأصلها عل ، واللام في أولها زائدة))[١١٦] .

الخاتمة

يمكننا من خلال عرض آراء الطُّوّال أن ندوّن بعض النتائج التي أسفر عنها البحث ، فقد تبيّن أنّ الطُّوّال كان من النحويين الكوفيين المبرّزين دلّ على ذلك سعة علمه وإحاطته بآراء شيوخه الكوفيين ، وعلو منزلته لدى تلميذه ثعلب ،و تبيّن من خلال البحث أنّ بعض آرائه أصبحت من الأحكام النحويّة المعتمدة في النحو الكوفي عامّة ، فضلا عن تفرّده ببعض الآراء النحويّة ، وألفيناه يذهب مذهب البصريين في بعض الآراء ، وهذا يعني أنّ للنحو البصري تأثيرا في آرائه النحويّة . ولكن ظهر أنّه التزم في بعض الآراء بمذهب بيئته الكوفة في الاعتماد على الشواهد القليلة والنادرة في تقرير الحكم النحوي . وفي آراء أخرى ظهر أنّه يحاول أن يجعل حكمه النحوي ذا عموميّة من خلال محاولته تقرير الحكم الواحد على أجزاء الظاهرة اللغويّة جميعها ، ولعلّ سبب ذلك أنّه كان يرمي الى احكام القاعدة النحويّة من خلال اطّرادها على أجزاء الظاهرة اللغويّة جميعها ، كما أنّه يظهر في بعض آرائه أنّه يحاول سلوك أيسر السبل في تخريج بعض ظواهر اللغة بعيدا عن التأويل النحوي الذي يركن أحيانا الى اللجوء الى تقدير منافٍ لبعض القواعد النحويّة .

الهوامش :

---

(١) يُنظر : بغية الوعاة :٤٥/١ .
(٢) يُنظر : المصدر نفسه والجزء والصفحة .
(٣) يُنظر : نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :٧٢ .
(٤) يُنظر : بغية الوعاة :٤٥/١ ، ونشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :٧٢ .
(٥) نزهة الألبّاء :١٣٠ ، والفهرست :١٠٣ .
(٦) يُنظر : إنباه الرواة :٩٢/٢ .
(٧) يُنظر : المفيد في المدارس النحويّة :١٢٧ـ١٢٨ .
(٨) يُنظر : المرادي وكتابه توضيح مقاصد الألفيّة :٥١٢ ، وتاريخ العربيّة :٣٣ .
(٩) يُنظر : إنباه الرواة :٩٢/٢ ، والفهرست :١٠٢ .
(١٠) يُنظر : المفيد في المدارس النحويّة :١٢٧ .
(١١) يُنظر : بغية الوعاة :٤٥/١ ، والمفيد في المدارس النحويّة :١٢٧ .

(١٢) يُنظر : نزهة الألبّاء :١٣٠ ، وإنباه الرواة :٩٢/٢ ، وتاريخ العربيّة :٣٣.
(١٣) يُنظر : بغية الوعاة :٤٥/١ ، والمفيد في المدارس النحويّة :١٢٧ .
(١٤) يُنظر : طبقات النحويين واللغويين : ، ومدرسة الكوفة :٨٤ ، ونشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :٦٩ ـ٧٣ ، والمفيد في المدارس النحويّة :١٢٧ .
(١٥) يُنظر : بغية الوعاة :٤٥/١ ، ونشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :٧٢ ،والمفيد في المدارس النحويّة :١٢٨ .
(١٦) الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل : ٦٢.
(١٧) يُنظر : أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٤٨.
(١٨) الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٦٤.
(١٩) المصدر نفسه :٦٢.
(٢٠) يُنظر : أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٧٣.
(٢١) أوردت كتب النحو حدودا كثيرة للفعل ، ينظر مثلا :الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل : ٦٩ــ٧١، والإضاح في علل النحو:٥٢ ـ٥٣،ومسائل خلافيّة في النحو:٥٩، وشرح عيون الإعراب:٤٧ـ٤٨
(٢٢) كتاب سيبويه : ١٢/١.
(٢٣) يُنظر : الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٧١ ، وأقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٦٨.
(٢٤) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٧٢.
(٢٥) الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٧٠.
(٢٦) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٧٣.
(٢٧) يُنظر : معاني القرآن :٥٨ ، ومدرسة الكوفة :٣١٠ ، وحروف المعاني :١٧.
(٢٨) الإتقان في علوم القرآن :١٩٠/١.
(٢٩) يُنظر : مثلا ـ الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٧٤ــ٧٦ ، والإيضاح في علل النحو :٥٤ــ٥٥ ، وأقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٨٢ـ٩١.
(٣٠) يُنظر : أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة :٨٢.
(٣١) يُنظر : كتاب سيبويه :١٢/١.
(٣٢) يُنظر : الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٧٥.
(٣٣) شرح عيون الإعراب :٤٩.

الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٧٦.

(٣٤) يُنظر : النحو العربي منهج في التعلم الذاتي :١٠٩.
(٣٥) يُنظر : مغني اللبيب :٦٤٠/٢.
(٣٦) تنظر تفاصيل هذه المسائل : شرح ابن عقيل :٤٠٣ـ٤١٠ وأوضح المسالك :٣٦٦/١ـ٣٧٠.
(٣٧) ينظر مغني اللبيب :٦٣٩/٢.
(٣٨) البقرة :١٢٤/٢.
(٣٩) غافر :٥٢/٤٠.
(٤٠) يُنظر : الظواهر اللغويّة في التراث النحوي :٢٦١.
(٤١) يُنظر : شرح ابن عقيل :٤٠٧/١ ، وحاشية الصبان :٨٥/٢.
(٤٢) يُنظر : مغني اللبيب :٦٣٩/٢ ، وشرح ابن عقيل :٤٠٧:١ ، وشرح التصريح :٢٨٣/١ ، ومدرسة الكوفة :١٢٨.
(٤٣) يُنظر :مغني اللبيب :٦٣٩/٢،وشرح التصريح:٢٨٣/١،ومنية الأديب: ١٧٠.
(٤٤) يُنظر : حاشية الصبان :٨٣/٢.
(٤٥) يُنظر:شرح التصريح:٢٨٣/١، والظواهر اللغويّة في التراث النحوي :٢٦٢.
(٤٦) يُنظر : ديوان النابغة :١٩١.
(٤٧) نسب الى النابغة ،أوالى أبي الأسود ، أوالى عبد الله بن هُمارق ، يُنظر : شرح التصريح :٢٨٣.
(٤٨) يُنظر : شرح ابن الناظم :٢٢٩.
(٤٩) يُنظر : شرح التصريح :٢٨٣/١.
(٥٠) يُنظر : أوضح المسالك :٣٦٧/١.
(٥١) حاشية الخضري :٣٧٧/١.
(٥٢) يُنظر : حاشية الصبان :٨٥/٣.
(٥٣) شرح التصريح :٢٨٣ـ٢٨٤.
(٥٤) ابن الناظم النحوي :١٨٨.
(٥٥) البيت بلا نسبة، يُنظر : شرح ابن عقيل :٤٠٧، وحاشية الخضري :٣٧٨/١.
(٥٦) البيت بلا نسبة، يُنظر : مغني اللبيب :٦٣٩/٢، وشرح الدماميني :٣٨٥/٢ ، وحاشية الصبان :٨٤/٢.

(٥٧) يُنظر : ديوان حسّان بن ثابت :٢٤٣ ، وشرح ابن الناظم :٢٣٠ ، وشرح ابن عقيل :٤٠٨/١.
(٥٨) البيت لسليط بن سعد في الأمالي الشجريّة :١٠١/١ ، وبلا نسبة في شرح ابن الناظم :٢٢٩ ، وشرح ابن عقيل :٤٠٩/١ ، وحاشية الصبان :٨٤/٢.
(٥٩) يُنظر : حاشية الصبان :٨٣/٢.
(٦٠) يُنظر : شرح ابن عقيل :٢٥٦/٢ .
(٦١) يُنظر :المصدر نفسه والجزء والصفحة .
(٦٢) أوضح المسالك :٨٦/٣ .
(٦٣) يُنظر :شرح ابن الناظم :٥٧٤ .
(٦٤) يُنظر : المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٦٥) تفسير القرطبي :٢٣٤/٦ .

(٦٦) شرح التصريح :١٧٤/٢ .
(٦٧) حاشية الخضري :١٧٨/٢ ، ويُنظر : النداء في اللغة والقرآن :١٠٣ .
(٦٨) يُنظر : مغني اللبيب :٢٤٣/١ .
(٦٩) يُنظر : المقرّب :٣٤٠ .
(٧٠) أسرار العربيّة :٢١٥ .
(٧١) يُنظـر: كتـاب سـيبويه :١٦٠/٢، ومكانـة الخليل بن أحمد في النحو العربي :٦٤ ـ ٦٥ .
(٧٢) يُنظر : الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل :٢٣٩ .
(٧٣) يُنظر : المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٧٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٧٥) يُنظر : المقرّب :٣٤٠ .
(٧٦) يُنظر : أسرار العربيّة :٢١٦ .
(٧٧) يُنظر : المقتضب :٥٦/٣ .
(٧٨) يُنظر :الفرضيّات وآثارها في أحكام النحو العربي (رسالة ماجستير) :١١٩ .
(٧٩) يُنظر : شرح المفصّل :١٤٦/٥ .
(٨٠) النحل :/١٢٤ .
(٨١) يُنظر : شرح المفصّل :١٤٦/٥ .
(٨٢) يُنظر : المصدر نفسه : ٥٣٢/٤ ـ ٥٣٣ .
(٨٣) معـاني الحـروف :٣٢ ، ويُنظـر : همـع الهوامع :١٧٧/٢ .
(٨٤) يُنظر : همع الهوامع :١٧١/٢ ، ١٧٧ .
(٨٥) مدرسة الكوفة :١٢٨ .
(٨٦) الإنصاف في مسائل الخلاف :المسألة (٥٨) ٣٩٩/١ .
(٨٧) المصدر نفسه والمسألة والجزء والصفحة .
(٨٨) شرح كافية ابن الحاجب :٣١٧/٤ .
(٨٩) يُنظر : المصدر نفسه والجزء والصفحة .
(٩٠) يُنظر : شرح ابن عقيل :٢٩٧/١ .
(٩١) يُنظر : همع الهوامع :١٦٦/٢ .
(٩٢) شرح كافية ابن الحاجب :٣٥٦/٤ .
(٩٣) شرح التصريح :٢١٩/١ .
(٩٤) يُنظر : شرح ابن الناظم : ١٦٦ .
(٩٥) يُنظر : شرح كافية ابن الحاجب :٣٥٦/٤ ، وقد ورد في المقتضب خلاف هذا الرأي ، إذ صرّح في أنّه إذا وقعت (إنّ) في جواب القسم وجب كسر همزتها وإن لم يكن في خبرها اللام . واتّضح ذلك بقوله :(أمّا إنّ فتكون صلةً للقسم ، لأنّك لا تقول : والله زيدٌ منطلقٌ ؛ لانقطاع المحلوف عليه من القسم . فإن قلت : والله إنّ زيدا منطلقٌ اتّصل بالقسم ، وصارت (إنّ) بمنزلة اللام التي تدخل في قولك : والله لزيدٌ خيرٌ منك . يُنظر : المقتضب :١٠٧/٤ .
(٩٦) يُنظر : شرح كافية ابن الحاجب :٣٥٦/٤ ، وشرح ابن الناظم :١٦٦ .
(٩٧) يُنظر : شرح التصريح :٢١٩/١ .
(٩٨) شرح كافية ابن الحاجب :٣٥٦/٤ .
(٩٩) يُنظر : شرح التصريح :٢١٩/١ .
(١٠٠)يُنظر : ديوان رؤبة:١٨٨، والجنى الداني :٤١٣، وحاشية الصبّان:٤٣٢/١ .
(١٠١)شرح التصريح :٢١٩/١ .
(١٠٢)يُنظر : همع الهوامع :١٦٦/٢ .
(١٠٣)شرح التصريح :٢١٩/١ .
(١٠٤)همع الهوامع :١٦٦/٢ .
(١٠٥)ينظر : معاني الحروف : ١٢٤ .
(١٠٦)ينظر : شرح التسهيل : ١ / ٣٨٩ ، وشرح التصريح : ١ / ٢١٣ ، وشرح ابن عقيل : ١ / ٣٤٦.
(١٠٧)ينظر : مغني اللبيب : ٣٧٩/١ ، الإتقان في علـوم القـرآن : ٥٠٤/١ ، همـع الهوامـع :٤٨٨/١.
(١٠٨)ينظر : مغني اللبيب : ٣٧٩/١ .
(١٠٩)ينظر : الإتقان في علوم القرآن : ٥٠٥/١.
(١١٠)الشورى: ١٧.
(١١١)الكهف: ٦ .
(١١٢)طه: ٤٤.
(١١٣)عبس: ٣ .
(١١٤)همع الهوامع :٤٨٧/١_٤٨٨.
(١١٥)الصحاح : ١٨١٥/٥.

المصادر والمراجع :

• القرآن الكريم .
• ابن الناظم النحوي: محمد علي حمزة سعيد، دار التربيّة للطباعة والنشر، مطبعة أسعد ، بغداد ـ ١٩٧٧م .
• الإتقان في علوم القرآن : جلال الدين السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ) ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ـ ١٩٦٧م . http://thiqaruni.org/arabic/58.pdf

• أسرار العربيّة : الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد (ت٥٧٧هـ) ، تحقيق : محمد بهجة البيطار ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ـ ١٩٥٧ . http://thiqaruni.org/arabic/18.pdf

• أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة : د. فاضل مصطفى الساقي ، المطبعة العالميّة ، القاهرة ـ ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م .
• الأمالي الشجريّة : ابن الشجري ، أبوالسعادات هبة الله بن علي(ت٥٤٢هـ) ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ـ ١٣٤٩هـ .
• إنباه الرواة على أنباه النحاة : جمال الدين القفطي،أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٢٤هـ) ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، صيدا – بيروت (ط١) ، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م .
• أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك : جمال الدين بن هشام ، عبد الله بن يوسف (ت٧٦١هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ بيروت (ط٦) ١٩٨٠م .
• الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين ، والكوفيّين : الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد

(ت ٥٧٧ هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى – مصر (ط٤) ١٩٦١ م.
http://thiqaruni.org/arabic/12.pdf

• بغية الوعاة في طبقات النحويين : جلال الدين السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب ، العلمية – بيروت – لبنان (ط١) ٢٠٠٤ م =١٤٢٥ م .
• تاج اللغة وصحاح العربية : إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ) ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان.
http://thiqaruni.org/arabic/59.pdf

• تاريخ العربيّة: د.عبد الحسين محمد الفتلي ، و د.رشيد عبد الرحمن العبيدي ، و د.طارق عبد عون الجنابي ، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر ، بغداد ـ د.ت .
• تفسير القرطبي : أبو عبد الله القرطبي ، محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ) ، تحقيق : سالم مصطفى البدري ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان (ط٢) ٢٠٠٥م = ١٤٢٦هـ .
• الجنى الداني في حروف المعاني : المراديّ ، الحسن بن قاسم (ت ٧٤٩ هـ) ، تحقيق : فخر الدين قباوة ،و محمد نديم فاضل ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان (ط١) ، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م .
• حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : شرح وتعليق : تركي فرحان المصطفى ، دار الكتب العلمية – بيروت (ط٢) ٢٠٠٥ م= ١٤٢٦ هـ .
• حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح شواهد العيني ، تحقيق : محمود بن الجميل ، مكتبة الصفا – القاهرة (ط١) ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م.
• حروف المعاني :أبو القاسم الزجاجي ،عبد الرحمن بن اسحاق (ت ٣٤٠ هـ)،تحقيق : د. علي توفيق الحمد، دار الأمل ، أربد – الأردن ، (ط١) ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤.
• الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل : ابن السيد البطليوسي ، أبو محمد عبد الله بن محمد(ت ٥٢١ هـ) ، تحقيق : سعيد عبد الكريم سعودي ، دار الرشيد للنشر بغداد (ط١) ١٩٨٠ م.
• ديوان حسان بن ثابت ، تحقيق : د.سيد حنفي حسنين ، دار المعارف بمصر ،١٩٧٧م .
• ديوان رؤبة (مجموع أشعار العرب – الجزء الثاني) : تصحيح وترتيب وليم بن الورد البروسي ، لايبزك ١٩٠٣ م.
• ديوان النابغة ، برواية الأصمعي وغيره ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر ١٩٦٧م .
• شرح ابن عقيل : بهاء الدين العقيلي ، عبد الله بن عقيل (ت ٧٦٩هـ) ، تحقيق : السيد علي الحسيني ،مطبعة نهضت – إيران (ط٢) ، ١٣٨٢هـ . ش .
• شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم : بدر الدين بن محمد ، أبو عبد الله محمد ، تحقيق : د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ، دار الجيل – بيروت ، د. ت.
• شرح التصريح على التوضيح : الأزهري ، خالد بن عبد الله (ت ٩٠٥هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، د.ت .

• شرح الدماميني على مغني اللبيب،محمد بن أبي بكر (ت٨٢٨ هـ)،تصحيح وتعليق :أحمد عزو عناية ، بيروت لبنان (ط ١) ،١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧م.
• شرح عيون الإعراب : المجاشعي ، أبو الحسن علي بن فضال (ت ٤٧٩ هـ)، تحقيق : د. حنا جميل حداد ، مكتبة دار المنال ، الأردن – الزرقاء (ط١) ١٤٠٦ =١٩٨٥ م.
http://thiqaruni.org/arabic/51.pdf

• شرح كافية ابن الحاجب : رضي الدين الأستراباذي ، محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ) ، تقديم : د. إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان (ط١) ١٤١٩هـ =١٩٩٨م.
• شرح المفصل : موفق الدين بن يعيش : أبو البقاء يعيش بن علي (ت ٦٤٣ هـ)، تقديم : د. إميل يعقوب ، دار الكتب العلمية ،بيروت – لبنان (ط١)، ١٤٢٢ هـ =٢٠٠١ م .
• طبقات النحويين واللغويين : الزبيدي ، أبو بكر محمد(ت٣٧٩هـ) ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة ـ دار المعارف ـ ١٩٧٣م .
• الظواهر اللغوية في التراث النحويّ ـ الجزء الأول ـ الظواهر التركيبية : د.علي أبو المكارم ، القاهرة، الحديثة للطباعة ، القاهرة (ط١)١٣٨٧هـ = ١٩٦٨م.
• الفرضيّات وآثارها في أحكام النحو العربي (رسالة ماجستير) : نجاح حشيش بادع العتّابي ، آداب / بغداد ـ ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م .
• الفهرست : ابن النديم ، تحقيق : محمد أحمد أحمد ، المكتبة التوفيقيّة ـ مصر ،د.ت .
• كتاب سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) ، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة (ط٣) ، ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.
• مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو : د.مهدي المخزومي ، دار الرائد العربيّ ، بيروت ـ لبنان ، (ط٣) ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
• المرادي وكتابه توضيح مقاصد الألفيّة : د. علي عبود الساهي ، مطبعة الجامعة ، بغداد(ط١) ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م . http://thiqaruni.org/arabic/14.pdf

• مسائل خلافية في النحو : أبو البقاء العكبري(ت٦١٦هـ) ، تحقيق : د. عبد الفتّاح سليم ، مكتبة الآداب ـ القاهرة ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م .
• معاني الحروف : الرماني ، أبو الحسن علي بن عيسى ، تحقيق : عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي ، المطبعة العصريّة ، بيروت (ط١) ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م .
• معاني القرآن : الفرّاء ، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧ هـ) ، ج ١ : تحقيق : أحمد يوسف نجاتي ، ومحمد علي النجار ، مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة (ط٣) ، ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م.
• مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام ، أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١ هـ) ، تحقيق : د. مازن المبارك ، مؤسسة الصادق – طهران (ط١) ١٣٧٨ هـ

- المقتضب : المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد (ت٢٨٥هـ) ، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ـ بيروت ـ د.ت .
- المقرّب : ابن عصفور الأشبيلي ، علي بن مؤمن(ت٦٦٩هـ) ، تحقيق : أحمد عبد الستار الجواري ، وعبد الله الجبوري ، مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٩٨٦م .
- مكانة الخليل بن أحمد في النحو العربي : د.جعفر نايف عبابنة ، دار الفكر ـ عمّان(ط١) ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م .
- منية الأديب في شرح الباب الرابع من مغني اللبيب : شاكر الأنصاري ، مركز الدراسات والبحوث العلمية ، دار العلوم ، بيروت ـ لبنان (ط١) ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م .
- النحو العربي منهج في التعلم الذاتي : د. عبد علي حسين صالح ، دار الفكر ـ عمّان (ط١) ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م .
- النداء في اللغة والقرآن : د. أحمد محمد فارس ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ـ لبنان(ط١) ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م .
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء : كمال الدين الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، المطبعة العصرية – بيروت ، (ط١) ، ١٤٢٤ هـ =٢٠٠٣ م.
- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة : الشيخ محمد الطنطاوي ، مراجعة وتعليق: سعيد محمد اللحام ، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت لبنان ١٤٢٦هـ =٢٠٠٥م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : جلال الدين السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ) ، تحقيق : د. عبد العال سالم مكرم، البحوث العلميّة ـ الكويت (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م) .

Abstract

It is important to study the opinions of the grammarians who lived in the era preceding the deviation of the grammatical lesson from its original course before the complication of its issues and the distortion of its concepts by logic. Thus, this era is

considered one of the important eras in the grammatical lesson. And it is worth collecting the heritage of those grammarians who witnessed that ear which reveals the clarity of the grammatical opinion and its purity to serve the grammatical heritage attributed to the great scholars of Arabic and to show loyalty to our great ancestors. Accordingly,

the researchers choose grammarian. They shed light on the on Al-Tawal Al-Kufi.

Both of them are from the scholars who lived in the second and third centuries for Hijra, the era of flourishing, growing and developing of the grammatical lesson. The reason behind the researchers' choice of theses scholar is that they did not find a study discussing their grammatical opinions by lesson. Besides, they are one of

the outstanding pioneer grammarians in their environment. And the explorer of the grammatical resources might find pieces here and there pointing to their grammatical opinions. The researchers intend to trace or deduce the research material and collect those scattering pieces from their sources. The research is of two sections. The first section includes Al-Tawal's life starting from his birth to death. The second section includes talking about his grammatical opinions. The approach of the research depends on presenting the basics of the issue relating to the grammatical opinion. This is considered as an introduction to that opinion in order to make its idea clear. Then, the opinion is presented and discussed reaching at the results of the research. Following that is the list of resources. We ask Allah the Almighty that we were successful in presenting a clear picture of these scholar

.

صيغة (انفعل) في التـــــعبير القرآني
دراسة في المبنى والمعنى.

د. هادي شندوخ حميد/جامعة ذي قار-كلية الاداب
thiqaruni.org

المقـدمة

لم يكن الاهتمام بالبنية أمراً مهملاً في الدرس اللغوي القديم ، بل كان محط الانظار ومجلب العناية في التتبع والملاحظة ، على مستوى التأسيس والقصدية في الاختيار ، فتاسيسا لم تكن جهود الخليل وابن جني ، الامحاولة في طريق اظهار عبقرية اللغة وثرائها على مستوى اللفظ والمعنى ، فنظام التقليب مسلك موصل لتعدد انواع المفردات ، وتحويلها من شكل الى آخر، بطريق يسمى الاشتقاق ، لغرض الوصول في النهاية الى قصدية المنشيء في اختيار هذه البنية او تلك .

ولعل الملازمة بين المبنى والمعنى أمر ظهرت بداياته وتجلت لمساته في المصنفات الأولى ، فكثير من المباني له دلالاته المعبرة عنه ، اذ لاينفصل الاختيار لبنية ما عن المعنى الذي وضع لهذه الصيغة أو تلك ، وهكذا اخذ التدقيق والكشف عن دلالات تلك المباني إزاء مايعبر عنها ، باختلاف الملحظ السياقي الحامل لتلك الحمولة الدلالية ، من المبنى والمعنى.

ومن ثم فأن تلك الحقيقة هي دلالة على سمة عقلية انفرد بها العقل العربي ، وجعلها منفذًا يتم من خلاله كشف البواعث غيرالورائية المتحكمة في لغة المنطوق والمكتوب ، وصولا الى المغزى الذي يراد.، بدءاً بكلام العرب ونفثاتهم المبثوثة في مجمل القضايا الملازمة لهم .

وتركيزا على لغة القران الكريم ومافيها من إعجاز مقصود في الاختيار والتوظيف . فالمعروف ان القرآن الكريم له طريقته في التعبير والتاثير ، اذ لاتستعمل البنية من شكل الى آخر أو تُكرَّر نفسها في موضع من دون آخر الا لدلالات اريد بها مطلبٌ ما. وهذا ماتنبه اليه كثير من الدارسين قديما وحديثا ، وحاولوا رصده بالتحليل والمقارنة والاستنباط .

ولعل من بين تلك الالتفاتات القرآنية التي لم يسدد بحث منفرد لكشفها صيغة (انفعل) ، فان تُعرض لها فقد كان الامر مبثوثا في المدونات اللغوية دون لم شتات الدلالات والمقاصد في الاستعمال ، سواء أكان ذلك البث في التفاسير أم كتب المعاني والاعراب ، وهو أمر حفّز الباحث على قراءة معانيها واستنطاق دلالاتها في القرآن الكريم ، على منهج يقتضي تتبع متعلقات المبنى ، أي ماقيل في متعلقاتها من اشتقاق ،و معنى المطاوعة فيها ، والفرق بينها والفعل المبني للمجهول ، واستظهار الدلالات التطبيقية التي توافرت على استعمال الصيغة ، في سياقها التركيبي . وصولا إلى هوامش البحث والخاتمة ومن ثم قائمة بمظان البحث .

اهتم القدماء والمحدثون بالمبنى كثيرا ، لما في ذلك من كشف للمعنى الذي يراد الوصول اليه، أي بتنوع المباني وما فيها من دلالات مختلفة ، ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل البحث عن استيفاء المعاني بما يلائمها من الصيغ كان شغلا لعلماء اللغة، فسعة المعاني وتطورها الح على وضع مايقابل تلك السعة او يسد جانبا منها .

ولعل الاشتقاق اوّل الوسائل التي فُطن اليها في اثراء اللغة على مستوى اللفظ والمعنى ، وهذا من خصائص العربية ، فصفاتها التي امتازت بها اهلتها لان تكون لغة اشتقاقيةمن خلال الالصاق والتضعيف والتحول الداخلي ، لتنتج في النهاية تكثيفا في اللفظ والدلالة اذ ان لكل زيادة في المبنى زيادة في المعنى (١) .

و من الوان ذلك المبنى ذي الزيادة والثراء اللغوي على مستوى اللفظ والمعنى ، وقف البحث على صيغة (انفعل) ومافيها من تكثيف على هذين المستويين ، فعلى المستوى الاول أي المبنى سيلحظ البحث اهم المحاور التي اكتنفت تلك الصيغة وما فيها من مداخل متنوعة. وعلى المستوى الثاني أي المعنى ستُستنطق الشواهد الحاضنة لتلك الصيغة في التعبير القرآني.

ـ اشتقاق الصيغة : يقسم الفعل الثلاثي الى مجرد ومزيد ، والمزيد على ثلاثة أنواع ، مزيد بحرف ومزيد بحرفين ،ومزيد بثلاثة احرف، انفعل تقع من ضمن المزيد بحرفين ، بوساطة الوحدة الصرفية مورفيم الهمزة والنون تكثيراً لاستيعاب الالفاظ التي يمكن ان تحتويها هذه الصيغة ، بوصفها قالب تصب فيه الالفاظ، وتكثيفا للمعنى الذي تأتي فيه الكلمة على هذا الوزن من دون غيره . ذكر الدكتور عبد الصبور شاهين : ((ان الصيغ المزيدة بحرف اكثر شيوعا من المزيدة يحرفين ، وهذه اكثر شيوعا من المزيدة بثلاثة احرف))(٢)من دون ان يذكر سنداً في اثبات ذلك ، ولعل مرجعه في ذلك باب الخفة في الاستعمال عند العرب ، وهذا فيه نظر اذ ليس كل الالفاظ القليلة الاحرف مستساغة في اللسان .

وقد اشترط في اشتقاق هذه الصيغة امران ، ان يدل الفعل على علاج حسي، وان يتلاقى الفعلان في الاشتقاق ، ((فانفعل هي لمطاوعة الفعل ذي العلاج أي التاثير المحسوس كقسمته فانقسم فلا يقال علمت المسالة فانعلمت ولا ظننت ذلك حاصلا فانظن لان العلم والظن مما يتعلق بالباطن وليس اثرهما محسوسا)) (٣) أي ان شرط الاشتقاق ان يكون الفعل مختصا بالعلاج والتاثير أي بالافعال الظاهرة ، لان المطاوعة هي قبول الاثر فتكون اولى واوفق في الافعال الظاهرة للعيان ،كالكسر والقطع والجذم من الافعال غير الظاهرة كالعلم والفهم فلا يقال علمته فانعلم ولا فهمته فانفهم (٤) ، ولايقال ضربته فتألم لعدم التلاقي في الاشتقاق (٥). على الرغم من خروج بعض الافعال عن هذين المقياسين .

ـ مطاوعة انفعل : قال الجوهري : ((المطاوعة الموافقة ، والنحويون ربما سموا الفعل اللازم مطاوعا)) (٦) ، والمطاوعة في انفعل هي قبول فاعله التاثر باثر واقع عليه من فاعل فعل ذي علاج محسوس الى فاعل فعل آخر يلاقيه اشتقاقا بحيث يحقق التاثر معنى ذلك الفعل (٧) ، فحقيقة المطاوعة اذن ان يدل احد الفعلين على تاثير ويدل الاخر على قبول فاعله ذلك التاثير (٨) ، ويرى ابن عصفور ان معنى المطاوعة في هذا الوزن يكون على نوعين ، الاول ان تريد من الشيء امرا فتبلغه بان يفعل ماتريده ، وان كان مما يصح منه الفعل والثاني ان يصير الى مثل حال الفاعل الذي يصح منه الفعل وان كان لايصح الفعل منهما ، لا أنهما توليا الفعل ، لان انفعل لايصح منه مثلهما (٩) .

ولاتكون صيغة انفعل مطاوعة لكل الافعال بل تطاوع (فعل) و(افعل) ،فقط وبشروط معينة . قال الزمخشري : ((وانفعل لايكون الا مطاوع فعل كقولك كسرته فانكسر وحطمته فانحطم الا ماشذ من قولهم اقحمته فانقحم واغلقته فانغلق واسقفته فانسقف وازعجته فانزعج ولا يقع الا حيث يكون علاج وتاثير ، ولهذا كان قولهم انعدم خطا ، وقالوا قلته فانقال لان القائل يعمل في تحريك لسانه)) (١٠) ، فالاصل الغالب في هذا البناء يجيء مطاوعا للفعل الثلاثي المتعدي لواحد ، لتمكين المطاوعة فياتي انفعل لذلك غير متعد ، (١١) ، كون المطاوعة وسيلة لتحويل الفعل من متعد الى لازم . فانفعل اذن لايكون الا لازما ، وهو في الاغلب مطاوع فعل ، بشرط ان يكون من الاحداث الظاهرة التي تراها العيون ... ولايكون فعل الذي انفعل مطاوع له الا متعديا ... وليست مطاوعة انفعل ل (فعل) مطردة في كل ماهو علاج الفعل العلاجي مايحتاج في حدوثه الى تحريك العضو ، فلا يقال طردته فانطرد وانما قالوا طردته فذهب(١٢) .

وقد يجيء انفعل مطاوعا لافعل نحو ازعجته فانزعج وافحمته فانفحم ،واغلقت الباب فانغلق ،وادخلته فاندخل ، واما انسفقت الباب فانسفق فيجوز ان يكون مطاوع سفقت الباب، أي رددته،لان اسفقت وسفقت بمعنى (١٣)، وذلك شاذ عند الحريري لايقاس عليه(١٤) ، معتمدا على حجة السماع والقياس في ذلك الرفض . واضاف بعض الباحثين انه قد تاتي هذه الصيغة قليلا لمطاوعة الرباعي(١٥).

ولم تسلم هذه المطاوعة القياسية من الجدل والانكار ، فقد رفضها بعض الدارسين جملة وتفصيلا ، قال الدكتور مصطفى جواد : ((واما انفعل وماجرى مجراه من الافعال المزعوم انها للمطاوعة فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل او ميله الطبيعي او شبه ميله اليه من غير تاثير من الخارج

وقد لايقتصر الفعل على المتعدي ولا يكون له صلة بالثلاثي احيانا مثل ، انكدر ((واذا النجوم انكدرت))(التكوير:٢) ومعنى انكدرت انقضت ومعنى الانكدار الاسراع والانقضاض ولاثلاثي له))(١٦)، واضاف ، والصحيح انه ليس في اللغة العربية اوزان للمطاوعة ولا اثر للمطاوعة في هذه الاوزان التي ذكروها وقد قام الخيال الصرفي في هذه المسالة بدور كبير ، ونحن لم نجد عربيا فصيحا استعمل في كلامه (كسرت العود فانكسر) ولاامثالها ولاحطمته فتحطم ، فالعرب كانت تكتفي بان تقول كسرت العود وحطمته ،وصورة الفعل تدل على نتيجته، واذا ارادت ان تطوي الفاعل ، قالت كسر العود وحطم .(١٧)، وهو رأي سديد فليس كل ماأتى من هذه الزنة كان بالضرورة مطاوعا لفعل متعد ثلاثي بل ليس كل متعد ثلاثي ذو علاج مطاوع من انفعل فانت تقول داسه ولا تقول انداس وتقول ضربه وجرحه وذبحه ولاتقول انضرب وانجرح وانذبح ولابد للقياس من ضابط مانع جامع .(١٨) . فقد جاء انفعل لغير المطاوعة نحو انسلخ الشهر وانكدرت النجوم أي تناثرت .(١٩). وهذا مايميل اليه الباحث ايضا. ولاتقتصر المطاوعة على انفعل وحدها بل تشمل الافعال التي لاتتعدى الى مفعول لانها اخبار عما تريده من فاعلها (٢٠)،وان كانت انفعل امّ الباب فقد يستغنى عنها بغيرها أي بلفظ آخر ، او باستعمال صيغة (افتعل) . قال سيبويه : ((الباب في المطاوعة انفعل ، وافتعل قليل ، نحو جمعته فاجتمع ، ومزجته فامتزج)) (٢١)، واضاف المبرد اذا كان الفعل بغير زيادة فمطاوعة يقع على انفعل ، وقد يدخل عليه افتعل الا ان الباب (انفعل) ، وذلك قولك كسرته فانكسر ، فان المعنى اردت كسره فبلغت منه ارادتي وكذلك قطعته فانقطع .. ودفعته فاندفع .(٢٢).

ولعل السبب في عدها أُمّ الباب هو ان النون علامة المطاوعة فيها ولايمكن الاستغناء عنها بغيرها مقارنة باخواتها من الصيغ ، ألا في بعض الحالات، أمّا أشكال الاستغناء عنها فربما يستغنى عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل وذلك قولهم طردته فذهب ، ولايقولون انطرد ولا فأطرد كما استغنوا بترك عن ودع ، يعني انهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره اذا كان في معناه (٢٣).

ويكثر اغناء افتعل عن انفعل في مطاوعة ما فاؤه لام او راء او واو او نون او ميم ، نحو لأمت الجرح أي اصلحته فالتأم ، ولاتقول انلأم ، وكذا رميت به فأرتمى ولاتقول انرمى ، ووصلته فأتصل لاانوصل ، وجاء امتحى وامحى ، وذلك لان هذه الحروف مما تدغم النون الساكنة فيها ونون انفعل علامة المطاوعة فيها فكره طمسها ، واما تاء (افتعل) في نحو ادكروا طلب ، فلما لم يختص بمعنى من المعاني كنون انفعل صارت كانها ليست بعلامة، اذ حق العلامة الاختصاص . (٢٤) . وسمع مزته فأماز والاصل انماز فقلبت النون ميما فادغمت فيه ، وقد يستغنون عنه به في غير ذلك كاستتر واستد وقد يتشاركان في غير ذلك كحجبت الشيء فانحجب واحتجب .(٢٥) . ولعل هذا الاستغناء مرده مخافة الوقوع في اللبس من جانب وطلب الخفة من جانب آخر.

ـ فُعل وانفعل: يرى بعض الدارسين ان انفعل في حقيقتها ماهي الا صورة للفعل المبني للمجهول ، ولعل مرجعية هذا القول تستند الى جذور هذه الصيغة في اللغات السامية ، اذ استعملتها للتعبير عن المبني للمجهول ، يرى الدكتور فاضل السامرائي : ((ان قسما من اللغات السامية استعملت (انفعل) للمبني للمجهول))(٢٦) ، وللمستشرق براجشتراسر رأي آخر يتلمس منه وجود هذه الصيغة في اللغات السامية من دون النص على انها مما يبنى للمجهول او غير ذلك يقول : ((واما ابنية الفعل .. ..فنراها في بعض اللغات السامية وبالاخص في الاكدية ، فهي كثيرة تتركب علاماتها من تشديد العين ، وتاء التفعل ، ونون الانفعال وغيرها مع بعضها تركبا لاحد له)) (٢٧).

وفي كل الاحوال لايمكن التسليم بانهما ذو دلالة واحدة ، فالعربية لها صيغة اخرى هي صيغة (فُعل) والعربية تميل الى التخصيص فلا تجعل صيغتين بمعنى واحد كما هو واضح في استعمالاتها ، وقد خصت كل صيغة باستعمال ومعنى ، الا ترى انه يمكن ان يكتفى بالفعل اللازم المبني للمجهول والجار والمجرور ، فيقال (جُلس في الحديقة) و(ذهُب الى خالد) ، ولايمكن ان يستعمل نحو هذا الاستعمال في (انفعل) مما يدل على اختلاف بينهما ، ففي (فُعل) دافع خارجي بخلاف (انفعل) الذي يبدو فيه الفعل كانه حصل ذاتيا ، فالفرق واضح بين اندفع اليه ، ودفُع اليه ، وانفصل وفُصل ،وانشطر وشُطر ، وانقسم وقُسم (٢٨) ،وهو ماحدا بالدكتور مصطفى جواد ان يسميها بالافعال الذاتية (٢٩) .

واذا ماريد الكشف عن دلالات استعمالها ، فسيلحظ بوضوح معنى الاستجابة والقبول الذاتي او الطواعية للفاعل كما سماها اللغويون ، مثال ذلك قوله تعالى : ((كذبت ثمود بطغواها ، اذ انبعث اشقاها)) (الشمس: ١٢)، فمجيء انبعث على وزن انفعل دون غيره له مقصدية دلالية في التعبير القراني ،اذ لم يقل بُعث وانما انبعث، والانبعاث يعني اذا ثار الانسان ومضى ذاهبا لقضاء حاجته (٣٠)، بشكل مندفع ومسرع(٣١)،وهذا هي حال اشقى ثمود اذ استجاب مسرعا لهوى نفسه في اطفاء اية لله المتمثلة بالناقة ((أي انه تحركت داعيته وقوي عزمه على العقر))(٣٢)

،ولعل هذا المعنى ينسجم مع دلالة الصيغة ((التي تسند للفاعل الذي ينفعل للحدث بسرعة وطواعية لحظة البدء فيه)) (٣٣) .

ومثل ذلك قوله تعالى : ((فوجدا جدارا يريد ان ينقض فاقامه)) (الكهف :٧٧) ، قال الزمخشري : ((وانقض اذا اسرع سقوطه من انقضاض الطائر وهو انفعل مطاوع قضضته))(٣٤) ، عبر عن اشرافه على الانقضاض بارادة الانقضاض على طريق الاستعارة المصرحة التبعية بتشبيه قرب انقضاضه بارادة من يعقل فعل شيء فهو يوشك ان يفعله حيث اراده ، لان الارادة طلب النفس حصول شيء وميل القلب اليه (٣٥)، ، وبذلك تكون المطاوعة مناسبة اتم المناسبة لسياقها، حيث استجابة الجدار للانقضاض .اي قبول تاثير الفاعل باثر الفعل الواقع عليه .

وقد غلب مجيء هذه الصيغة في المشاهد الكونية ، قال تعالى : ((واذا النجوم انكدرت)) (التكوير: ٢) ، وهي من الايات التي تخص يوم القيامة وتنص على ذكر بعض اشراطها وما يكشف منها وما يقع فيها للانسان وما عمله من عمل (٣٦)، جاء التعبير فيها بلفظ الانكدار وهو انقلاب الشيء حتى يصير الاعلى الاسفل ، بما لو كان ماء لتكدر ، وقيل اصل الانكدار الانصباب (٣٧) ، او السقوط والتناثر ، اشتق من الكدورة وهي السواد والظلام ،(٣٨) .

وردت في القرآن بصيغة (انفعل) ، بما فيها من مطاوعة وقبول الاثر في الفاعل ، للدلالة على قابلية المخلوقات المطلقة واستجابتها لامر الله سبحانه وتعالى من جانب ، واظهار مسلك التنبيه والتحذير او التهويل في نفس المتلقي المعاند او المبتعد عن التصديق بآيات الله من جانب آخر ، ولاسيما ان هذه الآية من السور المكية ، والمجتمع المكي لم يكن بالمستوى العقيدي المتكامل لتقبل آيات الله .

والدليل على القصد في اظهار مسلك التهويل والتحذير ، ان الايات الحاضنة لهذا التوظيف ، جاءت باشارات قصيرة مثيرة ومرعبة لما سيجري لنهاية العالم المذهلة بداية يوم القيامة ،فتنقل الانسان في فكره واحاسيسه الى مفاجآت ذلك اليوم الرهيب (٣٩) ، والايجاز في الخطاب أي قِصَر العبارات هي من سمات الخطاب المكي ، لذا توخى التعبير القرآني القصدية الدلالية المتكاملة في ابراز ذلك التاثير المخيف . فعن الربيع بن انس عن أبي العالية ، قال: ((ست آيات قبل يوم القيامة ، فبينا الناس في أسواقهم ، إذ ذهب ضوء الشمس، فبينما هم كذلك إذ تناثرت النجوم ووقعت الجبال على وجه الأرض فتحركت واضطربت واختلطت ففزعت الجن إلى الإنس ، والإنس إلى الجن واختلطت الدواب والطير والوحوش ، فماجوا بعضهم في بعض))(٤٠) . وهي قرائن تضافرت بكاملها مع التوظيف الصيغي لإنتاج الدلالة المرداة.

ومثل ذلك قوله تعالى:((اذا السماء انفطرت)) (الانفطار:١)،وقوله : ((وإذا الكواكب انتثرت))

(الانفطار:٢) ، فالسماء انفطرت أي انشقت وتقطعت واذا الكواكب انتثرت، أي تساقطت وتهافتت ،قال بعض المفسرين سقطت سودا لاضوء لها (٤١). وفي كلتا الآيتين يتضح قبول تاثير السماء والكواكب لفعل الانفطار والانتثار ، وهو حدوث ذاتي تم بحصول فعل داخلي لا بمؤثر خارجي ، أي أنها خضعت لذلك الفعل بارادتها كناية عن لازم الطواعية والانابة، بخلاف مالو قيل (اذا السماء فُطرت) و(اذا الكواكب نثرت) فيفهم ان فاطرا قد فطرها ، وناثرا قد نثرها ، أي ان الفطر والنثر حصل بمؤثر خارجي، لذا اختير مايناسب المعنى ويكمل المقصد فاستعمل (انفطر ، وانتثر).

يقول سيد قطب : ((ان هذه السورة تتجه الى مجالات خاصة بها تطوف بالقلب البشرى فيها ،والى لمسات وإيقاعات من لون جديد ،هاديء عميق ، ولمسات كانها عتاب وان كان في طياته وعيد ،ومن ثم فانها تختصر في مشاهد الانقلاب ،،فلا تكون هي طابع السورة الغالب ،لان جو العتاب اهدأ ،وايقاع العتاب ابطأ،وكذلك ايقاع السورة الموسيقي ،فهو يحمل هذا الطابع ،فيتم التناسق ،في شخصية السورة ،والتوافق.))(٤٢).

وفي قوله تعالى:((اذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان))(الرحمن: ٣٧)، وقوله : ((اذا السماء انشقت)) (الانشقاق:١) ثمة ملحظ بياني تظهر فيه صيغة (انفعل) دالة على المطاوعة في تسخير المخلوقات لامر الله ، وهي السماء في هذا الموضع ، بفارق الملمح الدلالي بين النصين ، ففي آية الرحمن اظهر الفعل (انشقت) اولا ثم فاعله تركيزا على الحدث المتمثل في ذلك المظهر . قال الرازي هذه الآية : ((اشارة الى ماهو اعظم من ارسال الشواظ على الانس والجن فكأنه تعالى ذكر اولا مايخاف منه الانسان ثم ذكر مايخاف منه كل واحد ممن له ادراك من الجن والإنس

والملك حيث تخلو اماكنهم بالشق ومساكن الجن والانس بالخراب ، ويحتمل ان يقال انه تعالى لما قال : ((كل من عليها فان))(الرحمن :٢٦)

اشارة الى سكان الارض ، قال بعد ذلك ،(فاذا انشقت السماء)بيانا لحال سكان السماء .(٤٣).

والملفت للنظر في استعمال صيغة (انفعل) هو تضامها في كثير من المشاهد الكونية مع (إذا) وهي بنية متعددة الدلالة لاتكشف إلا من خلال سياقها ففي قوله تعالى السابق ، وقف عندها الرازي (٤٤) محللا ومرجحا اذ ذكر ان (إذا) قد تستعمل لمجرد الظرف وقد تستعمل للشرط وقد تستعمل للمفاجأة وإن كانت في أوجهها ظرفاً لكن بينها فرقاً.

فالأول : مثل قوله تعالى : { والليل إِذَا يغشى * والنهار إِذَا تجلى } [الليل : ١ ، ٢] والثاني : مثل قوله : إذا أكرمتني أكرمك ومن هذا الباب قوله تعالى : { فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى الله } [آل عمران : ١٥٩] وفي الأول لا بد وأن يكون الفعل في الوقت المذكور متصلاً به وفي الثاني لا يلزم ذلك . والسؤال على أي وجه استعمل (إذا) ههنا؟ نقول : يحتمل وجهين أحدهما : الظرفية المجردة على أن الفاء للتعقيب الزماني ، فإن قوله : { فَإِذَا انشقت السماء } بيان لوقت العذاب ، كأنه قال : إذا انشقت السماء يكون العذاب أي بعد إرسال الشواظ ، وعند انشقاق السماء يكون الحساب الشديد.

والثاني : الشرطية وذلك على الوجه الثالث وهو قولنا : { فَلاَ تَنتَصِرَانِ } عند إرسال الشواظ فكيف تنتصران إذا انشقت السماء ، كأنه قال : إذا انشقت السماء فلا تتوقعوا الانتصار أصلاً ، وأما الحمل على المفاجأة على أن يقال : يرسل عليكما شواظ فإذا السماء قد انشقت ، فبعيد ولا يحمل ذلك إلا على الوجه الثاني من أن الفاء للتعقيب الذهني .

والثالث : ما المختار من الأوجه؟ نقول : الشرطية وحينئذ له وجهان أحدهما : أن يكون الجزاء محذوفاً رأساً ليفرض السامع بعده كل هائل ، كما يقول القائل : إذا غضب السلطان على فلان لا يدري أحد ماذا يفعله ، ثم ربما يسكت عند قوله إذا غضب السلطان متعجباً آتياً بقرينة دالة على تهويل الأمر ، ليذهب السامع مع كل مذهب ، ويقول : كأنه إذا غضب السلطان يقتل ويقول الآخر : إذا غضب السلطان ينهب ويقول الآخر غير ذلك وثانيهما : ما بينا من بيان عدم الانتصار ويؤيد هذا قوله تعالى : ((وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السماء بالغمام)) إلى أن قال تعالى : ((وَكَانَ يَوْماً عَلَى الكافرين عَسِيراً)) [الفرقان : ٢٥ ، ٢٦] فكأنه تعالى قال : إذا أرسل عليهم شواظ من نار ونحاس فلا ينتصران ، فإذا انشقت السماء كيف

ينتصران؟ فيكون الأمر عسيراً ، فيكون كأنه قال : فإذا انشقت السماء يكون الأمر عسيراً في غاية العسر ، ويحتمل أن يقال : فإذا انشقت السماء يلقى المرء فعله ويحاسب حسابه كما قال تعالى : ((إِذَا السماء انشقت)) [الانشقاق : ١] إلى أن قال : ((يأَيُّهَا الإنسان إِنَّكَ كَادِحٌ إلى رَبّكَ كَدْحاً فملاقيه } [الانشقاق : ٦] الآية .

الرابع : ما المعنى من الانشقاق؟ نقول أمّا مايخصص الانشقاق فحقيقته ذوبانها وخرابها كما قال تعالى :

((يَوْمَ نَطْوِي السماء)) [الانبياء : ١٠٤] إشارة إلى خرابها ويحتمل أن يقال : انشقت بالغمام كما قال تعالى : ((وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السماء بالغمام)) [الفرقان : ٢٥] وفيه وجوه منها أن قوله : ((بالغمام)) أي مع الغمام فيكون مثل ما ذكرنا ههنا من الانفطار والخراب .

اما قوله تعالى : ((اذا السماء انشقت))، فقد قدّم الاسم على الفعل وهو فاعل لمضمر مرفوع يقوم على تقدير الفعل (فاذا انشقت السماء انشقت) وهو امر يقوم على تفخيم الحدث حيث التكرار للفعل والبدء بذكر ذلك الحدث أي الانشقاق ، فضلا عن المناسبة بين السورة التي حملت اسم سورة الانشقاق وبدايتها. قال الزمخشري في قوله تعالى : ((اذا السماء انشقت)) انها فعلت في انقيادها لله حين اراد انشقاقها فعل المطاوع الذي اذا ورد عليه الامر من جهة المطاع انصت له واذعن وانه لم ياب ولم يمتنع))(٤٥) .

وهو معنى افيد من الصيغة (انفعل) وتضافرها مع قرائن السياق . وبذلك يكون التعبير في هذه الاية أقوى من الأولى نتيجة لطبيعة المقام الذي فرض هذا الذكر ، قال الزركشي : ((ان الشيء اذا اضمر ثم فسر كان افخم اذا لم يتقدم اضماره)) (٤٦) .ومثل ذلك قوله تعالى : ((وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ، لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ، تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (مريم :٨٨ ، ٩٠) ((فالكلام هنا جار على المبالغة في التهويل من فظاعة هذا القول بحيث إنه يبلغ إلى الجمادات العظيمة فيُغيّر كيانها)) (٤٧) ، حيث السموات تتفطر والارض تنشق ، وهو في نهايته امر ذو دلالة على استجابة ذلك الكون وطواعيته وتاثره بكلمة الله تعالى له (كن) فاذا السماء انفطرت وانشقت ،واذا الكواكب انتثرت ، واذا النجوم انكدرت ،واذا عقد الكون كله قد انفرط في لحظة واحدة طواعية لامر الله تعالى.(٤٨). أي ان الاستعداد الذاتي والانفعال الكلي متحقق في الامتثال والطاعة الكاملة لاوامر الله سبحانه . وتلمح الدكتورة عائشة عبد الرحمن ظاهرة اسلوبية في التعبير بصيغ المطاوعة هي ظاهرة الاستغناء عن الفاعل ، ولاسيما في مشاهد القيامة ،تقول : ((فما سر ظاهرة الاستغناء عن ذكر الفاعل في احداث القيامة؟ يهدينا البيان القرآني ،الى ان اساليب البناء للمجهول ، والمطاوعة ، والاسناد المجازي ،تلتقي جميعا في الاستغناء عن ذكر الفاعل ، وان كان لكل اسلوب منها ملحظه البياني الخاص ، يجلوه استقراء مواضعه في الكتاب المحكم ، اطراد هذه الظاهرة في موقف البعث والقيامة ، ينبه الى اسرار بيانية وراء ضوابط الصنعة البلاغية ، واجراءات الاعراب الشكلية ، فبناء الفاعل للمجهول ،فيه تركيز الاهتمام على الحدث ،بصرف النظر عن محدثه ، والمطاوعة فيها بيان للطواعية ، التي يتم بها الحدث تلقائيا او على وجه التسخير ، وكانه ليس في حاجة الى فاعل ،والاسناد المجازي يعطي المسند اليه فاعلية محققة يستغنى بها عن ذكر الفاعل الاصلي)) (٤٩). الذي يهمنا من ذلك هو التوظيف الصيغي في تلك المشاهد الكونية، اذ انه قد جاء للدلالة على تعظيم الخالق جل وعلا حيث امتثال الجمادات لامره من جانب وردع الانسان المعاند ولفته الى حقيقة الاخرة وهول مايحدث فيها من جانب آخر. على أنّ الايات العظيمة التي تحملها تلك المشاهد من الانفطار والانشقاق والانتثار والانكدار اكثر تاثيرا في الانسان ، قال تعالى : ((سَنُرِيهِمْ آَيَاتِنَا فِي الْآَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ))(فصلت: ٥٣) . وفي سياق آيتين متشابهتين تستعمل صيغة (انفعل) بما يناسب الامتثال والطواعية ، للدلالة على التفريق ،بفارق التعبير والاختيار الدلالي المقصود بين الايتين ، قال تعالى : ((فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا)) (البقرة :٦٠) ، وقال تعالى: ((ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا))(الاعراف :١٦٠)، فالانفجار والانبجاس جاء امتثالا لرغبة الفاعل، ومن ثم الحدوث بهذه الهيأة من الحجر انفجارا

وانبجاسا وان كان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه بقلة، (٥٠) ، ملائمة لسياق كل منهما ، فان ذلك لايمنع من انسجام الصيغة مع المطلب المراد وهو الامتثال والطواعية.

وفي مجال آخر ، أي مجال التحويل والقدرة ياتي توظيف الصيغة لبيان قبول فاعل الفعل الاثر المترتب في الحدث، قال تعالى : ((فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم))(الشعراء:٦٣) والانفلاق انشقاق الشيء وبينونة بعضه عن بعض (٥١)

استعمل بهذا التعبير للدلالة على طواعية البحر وتأثره بهذا الانشقاق العظيم ، وفي النص محذوف تقديره فضرب فانفلق، وفي هذا الحذف إشارة إلى سرعة امتثاله له عليه السلام ، وإنما أمر عليه السلام بالضرب فضرب وترتب الانفلاق عليه إعظاماً لموسى عليه السلام بجعل هذه الآية العظيمة مترتبة على فعله ولو شاء عز وجل لفلقه بدون ضربه بالعصا ،(٥٢) .وبذلك تتكثف الدلالة بملازمة قرينيتين هما اعتماد صيغة المطاوعة من اجل الامتثال الكامل ، والايجاز في الكلام بوساطة الخذف اسراعا في تحقيق المطلب واكماله على اتم وجه . ولعلها خصيصة اسلوبية تضاف الى ظاهرة الاستغناء عن الفاعل واسلوب الشرط الملازمين لصيغة انفعل في التعبير القرآني. وفي مجال النكوص والتردد ايضا توظف صيغة (انفعل) للدلالة على امر عظيم يتطلب ذلك التوظيف ، ففي تراجع الناس وانقلابهم عن الدين الذي جاء به رسول الله (ص) ، ياتي ذكر هذه الصيغة ، قال تعالى : ((وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ))، (ال عمران :١٤٤)) ، فانقلبتم من القلب وهو تَحْويلُ الشيءِ عن وجهه، قَلَبه يَقْلِبُه قَلْباً ...وقد انْقَلَب وقَلَبَ الشيءَ وقَلَّبه حَوَّله ظَهْراً لبَطْنٍ وتَقَلَّبَ الشيءُ ظهراً لبَطْنٍ كالحَيَّةِ تَتَقَلَّبُ على الرَّمْضاءِ وقَلَبْتُ الشيءَ فانْقَلَبَ أَي انْكَبَّ وقَلَّبْتُه بيدي تَقْلِيباً وكلام مَقْلوبٌ وقد قَلَبْتُه فانْقَلَب وقَلَّبْتُه فَتَقَلَّب، والقَلْبُ أَيضاً صَرْفُكَ إِنْساناً تَقْلِبُه عن وَجْهه الذي يُريده وقَلَّبَ الأُمورَ بَحَثَها ونَظَر في عَواقبها.(٥٣).

ومعنى " انقلبتم على أعقابكم " أي ارتددتم كفارا بعد إيمانكم، لان الرجوع عن الحق إلى الباطل بمنزلة رجوع القهقرى في القبح، والتنكيل ، بالنفس فجرى كالمثل في هذا المعنى. (٥٤). قال الألوسي: ((واستشكل بأن القوم لم يرتدوا فكيف عبر بالانقلاب على الأعقاب المتبادر منه ذلك؟ وأجيب بأنه ليس المراد ارتداداً حقيقة ،وإنما هو تغليظ عليهم فيما كان منهم من الفرار والانكشاف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإسلامهم إياه للهلك ، وقيل : الإنكار هنا بمعنى أنه لم يكن ذلك ولا ينبغي لا إنكار لما وقع ، وقيل :هو إخبار عما وقع لأهل الردة بعد موته صلى الله عليه وسلم وتعريض بما وقع من الهزيمة لشبهه به.))(٥٥) ، وهو في النهاية معنى استلزم توظيف المطاوع له من القبول أي الفعل انقلب من دون غيره ، لاثبات عظمة هذا الحدث وما فيه من آثار أوجبت هذا التوظيف مقصدا يراد من خلاله انتاج هذه الدلالة .

وفي مجال الكف والانتهاء ، وفرض الالتزام والطواعية لاوامر الله سبحانه وتعالى ، يرى استعمال صيغة انفعل ، قال تعالى : ((فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) (التوبة :٥)، والسلخ هو في الأصل استعارة من سلخ جلد الحيوان ، أي إزالته . ثم شاع هذا الإطلاق حتى صار حقيقة، وانسلاخ الأشهر انقضاؤها وتمامها وهو مطاوع سلخ ، (٥٦) ، وهو اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين ، فجعل أيضاً اسماً لانفصاله عن زمانه المعين ، لما بين المكان والزمان من المناسبة التامة الشديدة. (٥٧) . المراد من توظيفه بيان حكمه سبحانه في المشركين بعد انقضاء المدة فقال : ((فإذا انسلخ الأشهر الحرم قيل هي الأشهر الحرم المعروفة ذو القعدة و ذو الحجة و المحرم و رجب ثلاثة سرد و واحد فرد عن جماعة و قيل هي الأشهر الأربعة التي حرم القتال فيها و جعل الله للمشركين أن يسيحوا في الأرض آمنين على ما ذكرناه من اختلاف المفسرين فيها و على هذا فمنهم من قال معناه فإذا انسلخ الأشهر بانسلاخ المحرم ،لأن المشركين من كان منهم لهم عهد أمهلوا أربعة أشهر من حين نزلت براءة و نزلت في شوال و من لا عهد لهم فأجلهم من

يوم نزول النداء و هو يوم عرفة أو يوم النحر إلى تمام الأشهر الحرم، و هي بقية ذي الحجة و المحرم كله فيكون ذلك خمسين يوما فإذا انقضت هذه الخمسون يوما انقضى الأجلان و حل قتالهم سواء كان لهم عهد خاص أو عام، و منهم من قال معناه إذا انسلخ الأشهر الأربعة التي هي عشرون من ذي الحجة و المحرم و صفر و شهر ربيع الأول و عشر من شهر ربيع الآخر إذ حرمنا فيها دماء المشركين و جعلنا لهم أن يسيحوا فيها آمنين(٥٨) .

الخاتمة : ـ

بعد هذا العرض الموجز وقف البحث على جملة من النتائج تتعلق بصيغة (انفعل) ، باب القول في البحث ، أُحيط من خلالها بمعالم البنية ، ومافيها من متعلقات ، وبيان الخصائص التركيبية المرافقة لها في سياقها التعبيري.

- عدت صيغة انفعل (ام الباب) ، عند بعض النحاة واللغويين ،لما فيها من مؤشرات اسلوبية ميزتها عن غيرها، كعلامة النون التي تدل على المطاوعة فيها ، اذ منحتها حق الاختصاص ، بهذا المعنى مقارنة بغيرها من اخواتها . وعدم صلاحية الادغام في ماجاء على وزنها ، حفاظا على مبناها ومعناها.

- خضوعها لقواعد التقنين اللغوي ، حيث الاشتراط في اشتقاقها ،ان يدل الفعل على علاج حسي ، وان يتلاقى الفعلان في الاشتقاق ،وان كان ذلك مما لم تخضع له كثير من المفردات ، لاعتماد المعيارية في تعميم هذه القاعدة.

- شيوع معنى المطاوعة فيها ، للتلازم بين المعنى الذي يحدث بين الفعل والفاعل ، فكأن عمل الفاعل مطاوع لفعله . وان سماها بعض الباحثين بالافعال الذاتية ، أي رغبة الفاعل في عملها او الميل لها ، وانكر معنى المطاوعة فيها .

- مطاوعتها لفعل وافعل ، في كثير من اشتقاقاتها ، وان كانت المطاوعة لفعل اكثر ، بسبب غلبة هذا البناء وشيوعه مقارنة بغيره .

- بروز ظاهرة الاستغناء في التعبير عنها، بوساطة امرين، احلال لفظ محل المطاوع منها ، او استعمال صيغة افتعل محلها ، لصرامة قواعد القياس في اشتقاقها .

- تنافي التسوية بينها وبين الفعل المبني للمجهول ، اذ لاملازمة بين الصيغتين من حيث المبنى و المعنى ، وما القول في اتحاد هما الا لروابط تاريخية ، نصت على بنائية(انفعل) للمجهول ، في اللغات السامية القديمة،فضلا عن ان الفاعل او المؤثر في انتاج المعنى فيهما،مختلف من شكل الى آخر ففي (فُعل) الفاعل خارجي ، و(انفعل) الفاعل داخلي.

-قصدية التعبير القرآ ني في اختيارها ، اذ وظفت بكثرة في المشاهد الكونية المرتبطة باهوال القيامة للدلالة على طواعية المخلوقات واذعانها لاوامر الله سبحانه وتعالى، وتنبيه الانسان الغافل عن آيات الله من جانب آخر.

-توخي التعبير فيها في مواطن التفخيم والتعظيم للاحداث المعبر عنها ، كعقر الناقة ، اوتفجير الحجر ، او فلق البحر، او الكف عن القتال ، لما في تلك الايات من طواعية لصاحبها حيث التسخير والامتثال لما يراد او يبتغى فعله ، من تلقاء النفس او على وفق مااقتضته الارادة الالهية .

- التلازمية الاستعمالية بين الصيغة (انفعل) وبين اسلوب الحذف في كثير من الموارد ، سواء اكان الحذف لفعل الفاعل ، أم حذف فعل الشرط ، لاغراض التكثيف الدلالي الذي يجمع بين دلالة الصيغة وما فيها من مطاوعة وامتثال ، وسرعة الانجاز في التحقق لما هو مراد ،من خلال مطلب الحذف.

- تضام الصيغة في كثير من صورها مع الاداة (اذا) ومافيها من تعدد دلالي يفرضه السياق ، فقد تكون شرطا او ظرفا او للمفاجأة، والارجح فيها ماوافق المعنى ، فضلا عن الدقة في الاختيار ، اذ لاتستعمل (اذا) الا في ماكان متحقق الوقوع ، والتعبير بانفعل كان في اغلبه قد حصل او هو حتمي الحصول .

الهوامش:.

(١) المقتضب:٢٥٧/١، الخصائص:٦٦/٣، المزهر:٣١٥/٢.
(٢) المنهج الصوتي للبنية العربية:٧٣.
(٣) حاشية الصبان على شرح الاشموني:٢٠٧/١.
(٤) الكتاب:٦٥/٤ ، المفصل:٢٨١، الممتع في التصريف:١٨٩/١، ١٩١.
(٥) النحو الوافي:٨٣/٢.
(٦) الصحاح : مادّة(طوع) ٤٣٢/١ ، التعريفات :١٧٧.
(٧) النحو الوافي:٨٢/٢.
(٨) مغني اللبيب:١٩٦/١.
(٩) الممتع في التصريف:١٩٠/١
(١٠)المفصل:٢٧٣/١.
(١١) الكتاب:٦٥/٤، المقتضب:١١٤/٢، المفصل :٢٨١، جامع الدروس العربية:٢/٢.
(١٢)الممتع في التصريف:١٨٩/١، المغني في تصريف الافعال:١٤٤، ١٤٥.
(١٣)المغني في تصريف الافعال:١٤٤، ١٤٥.
(١٤) درة الغواص في اوهام الخواص: ١٢/١
(١٥)عمدة الصرف: ٣٧،٣٨، شذا العرف في فن الصرف:٣٠ ، التطبيق الصرفي: ٣٧ ، ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية:٦٧. .
(١٦)المباحث اللغوية في العراق:١٧٠
(١٧)م،ن: ١٧٠
(١٨) دراسات في النحو:٥٩٣/١.
(١٩)المغني في تصريف الافعال:١٤٤، ١٤٥.
(٢٠)المقتضب:٨٢/١.
(٢١) الكتاب:٣٤٩/١
(٢٢) المقتضب:٨٢/١
(٢٣)المخصص:٤٠٣/٣. http://thiqaruni.org/arabic/22.pdf

(٢٤)شرح شافية ابن الحاجب:١٠٨/١.
(٢٥)حاشية الصبان على شرح الاشموني:٢٠٧/١
(٢٦)معاني النحو:٧٣/٢.
(٢٧)التطور النحوي:٩١.
(٢٨)معاني النحو : ٧٢،٧٣/٢. http://thiqaruni.org/arabic/59.pdf

(٢٩)المباحث اللغوية في العراق: ١٦ http://thiqaruni.org/arabic/95.pdf

(٣٠)مفردات الفاظ القرآن: ٢٣١ ، لسان العرب: مادّة (بعث)١١٦/٢. ، مجمع البحرين: ٢٠٣/١. .
(٣١)المعجم الوسيط : ١٣١/١. http://thiqaruni.org/arabic/53.pdf

(٣٢) تفسير ابو السعود :٢٠/٧.
(٣٣) الاعجاز الصرفي في القرآن الكريم :٨٧
(٣٤)الكشاف:٤٢/٤ http://thiqaruni.org/arabic/32.pdf

(٣٥)التحرير والتنوير: ٤١٥/٨.
(٣٦) الميزان :١١٨/٢٠
(٣٧)التبيان في تفسير القران:٢٧٠/١٠
(٣٨)الامثل :٤٤٥/١٩
(٣٩)الامثل:٤٤٥/١٩
(٤٠)تفسير ابن كثير:٣٢٨/٨
(٤١)مجمع البيان:٢٥٦/١٠
(٤٢)في ظلال القرآن:٧١/٣٠
(٤٣)التفسير الكبير: ٩٠/١٥.
(٤٤) م،ن
(٤٥)الكشاف:٧٢٥/٤
(٤٦)البرهان في علوم القرآن:٩٠/٣
(٤٧)التحرير والتنوير: ١٦/٩.
(٤٨)الاعجاز الصرفي في القرآن الكريم :١١٤
(٤٩)الاعجاز البياني في القران :٢٤٢،٢٤٣.
(٥٠)مجمع البييان : ٣٣٥/٤.

(٥١)مفردات الفاظ القران :٦٤٥ ، لسان العرب: مادّة(فلق) ، ٣٠٩/١٠. ، المعجم الوسيط : مادّة(فلق): ٣١٦/٢.
(٥٢)روح المعاني : ٢٢٦/١٤.
(٥٣)لسان العرب مادّة(قلب) ٦٨٥/١.
(٥٤)التبيان في تفسير القران : ٥/٣.
(٥٥) روح المعاني :٢٤١/٣.
(٥٦) مفردات الفاظ القرآن: ٤٩٠/١ ، النهاية في غريب الحديث والاثر: ٩٧٧/٢. ، مجمع البحرين :٣٧٠/٣.
(٥٧)التفسير الكبير: ٤٥٩/٧.
(٥٨) مجمع البيان :١١/٥.

مظان البحث : ـ

- القرآن الكريم
- الاعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق ، دراسة قرآنية لغوية وبيانية ، عائشة عبد الرحمن ، القاهرة، ١٩٧١..
- الاعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، عبد الحميد الهنداوي ، المطبعة العصرية ، بيروت ،٢٠٠٢.
- الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ناصر مكارم شيرازي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، بيروت،ط١، ١٤١٢.
- البرهان في علوم القرآن ، الزركشي، تحقيق ،محمد ابو الفضل ابراهيم ،عيسى البابي الحلبي وشركاه،ط١، ١٣٧٧.
- التبيان في تفسير القرآن ، الطوسي ، تحقيق ، احمد حبيب قصير العاملي، قم ،مكتب الاعلام الاسلامي ،ط١، ١٤٠٩.
- التحرير والتنوير ، ابن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس ،١٩٨٤.
- التطبيق الصرفي ، عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت ،١٩٧٩.
- التطور النحوي ، برجشتراسر، اخرجه وصححه وعلق عليه ،د، رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٤٢٣.
- التعريفات ، الشريف الجرجاني ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ،ط١، ١٤٢٤.
- تفسير ابي السعود وارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم ،ابو السعود ،وضع حواشيه عبد اللطيف عبد الرحمن، منشورات ، محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ،ط١، ١٤١٩ .
- تفسير روح المعاني ، الالوسي ، تحقيق محمد احمد الامد ، عمر عبد السلام السلامي ، دار احياء التراث العربي ،بيروت ،لبنان ،١٤٢١.
- تفسير القران العظيم، ابن كثير، دار احياء الكتب العربية ،عيسى البابي الحلبي.
- التفسير الكبير ، الفخر الرازي ، دار احياء التراث العربي ، د،ت.
- جامع الدروس العربية ، مصطفى الغلاييني ، دار الكوخ للطباعة والنشر، ط١ ،١٤٢٥.
- حاشية الصبان على شرح الاشموني ، محمد بن علي الصبان ،دار احياء الكتب العربية ، القاهرة،د،ت.
- الخصائص ، ابن جني ، تحقيق ،محمد علي النجار، القاهرة ، ١٩٥٥.
- دراسات في النحو ، د، صلاح الدين الزعبلاوي ، القاهرة ، ١٩٨٦.
- درة الغواص في اوهام الخواص ، الحريري ، المكتبة العصرية ، بيروت لبنان ،ط١ ١٤٢٤.
- شذا العرف في فن الصرف ، احمد الحملاوي ، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢٠.
- شرح شافية ابن الحاجب ، رضي الدين الاستراباذي ،تحقيق ، محمد نور الدين الحسن ،محمد الزفزاف ، محمد محيي الدين عبد الحميد ،منشورات محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية بيروت ،د، ت.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، الجوهري ،تحقيق ، احمد عبد الغفور عطار،دار العلم بيروت ، لبنان ،د،ت.
- ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية ، محمود سليمان ياقوت ،دار المعارف الجامعية ،الاسكندرية ،١٩٨٥.
- عمدة الصرف ، د، كمال ابراهيم ، بغداد ، د،ت.
- في ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ،ط٧ ،١٤٠٦.
- الكتاب ، سيبويه ، بولاق ، القاهرة ،١٣١٦، وطبع بالقاهرة ،بتحقيق عبد السلام هارون ،١٩٦٦.
- الكشاف في تفسير القران ، الزمخشري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،لبنان ،د، ت.
- لسان العرب ، ابن منظور ، بيروت ،١٣٧٤.
- المباحث اللغوية في العراق ،د ، مصطفى جواد ، مطبعة لجنة البيان العربي ، ١٩٥٥.
- مجمع البحرين ، الطريحي ، تحقيق ، سيد احمد حسيني ،مطبعة دفتر نشر إسلامي ،١٣٧٨ .
- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي ، داراحياء التراث العربي ، بيروت لبنان ،١٣٧٩.
- المخصص ، ابن سيده ، المطبعة الكبرى الاميرية ،١٣٢٠.
- المزهر في علوم اللغة وانواعها ، السيوطي ، شرح محمد احمد جاد المولى ،علي محمد البجاري ،محمد ابو الفضل ابراهيم ،دار الجيل بيروت ،د، ت.
- معاني النحو ، د، فاضل السامرائي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ،ط١ ،٢٠٠٧.
- المعجم الوسيط ، ابراهيم انيس وآخرون ، القاهرة ، ط٢، ١٣٩٢.
- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب ، ابن هشام الانصاري ، تحقيق ،محمد محيي الدين عبد الحميد ،بيروت ،د،ت.
- المغني في تصريف الافعال ،محمد عبد الخالق عظيمه ، دار الحديث القاهرة ،ط٢، ١٩٩٩.
- مفردات الفاظ القرآن ، الراغب الاصفهاني ، تحقيق ، صفوان عدنان داوودي ،منشورات طليعة النور،قم ،ط١٤٠٨،٢.
- المفصل ، الزمخشري ، دار الجيل ، بيروت ،ط٢.
- المقتضب ، المبرد ، تحقيق ،محمد عبد الخالق عظيمة ،بيروت ،١٩٨٨.
- الممتع في التصريف ، ابن عصفور ، تحقيق ، فخر الدين قباوة ،بيروت ،ط٥ ، ١٩٨٣.
- المنهج الصوتي للبنية العربية ، د، عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،١٤٠٠.
- الميزان في تفسير القرآن ، الطبطبائي ، طهران ، دار الكتب الاسلامية ،ط٣ ،١٣٩٧.
- النحو الوافي ، عباس حسن ، مكتبة المجمدي ، بيروت لبنان ،ط١ ، ٢٠٠٧.
- النهاية في غريب الحديث والاثر ، ابن الاثير ، تحقيق طاهر احمد الزاوي ،ومحمود احمد الطناحي ، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر ،قم ، ايران ،١٣٢١.

التناقض في الدراسات التي حاولت تطبيق مفاهيم علم اللغة الحديث على العربية

الدكتور تمام حسّان انموذجاً

الدكتور رازق جعفر عبد الحسين

مدير مركز الكلية التربوية المفتوحة في ذي قار

تناقض الآراء واختلاف الأفكار ظاهرة شائعة من ظواهر البحث اللغوي بصورة عامة نتيجة لاختلاف الاجتهاد ومستوى إدراك المسائل اللغوية من باحث الى آخر . وقد تختلف قناعات الباحث بمرور الزمن لتراكم خبراته وتطور معلوماته وزيادة مصادره ، فيتناقض ما كان أبداه من آراء في مراحل سابقة بشعور وإدراك منه أو من دون شعور . وسنعنى في هذا البحث بصورة من صور التناقض عند بعض الباحثين العرب الناتج عن تأثرهم بأفكار وآراء اللغويين الغربيين في علم اللغة الحديث ومحاولتهم تطبيقها على العربية ، من دون التأكد من صلاحية هذه الأفكار والآراء للتطبيق في العربية .

ومعروف ان الدراسات اللغوية في الغرب كانت تعنى بالبحث التاريخي المقارن ، حتى سطع نجم اللغوي السويسري الكبير فرد ناند دي سوسير (١٨٥٧ _ ١٩١٣ م) الذي كان له الفضل في تغيير وجه البحث اللغوي وتحويله من المنهج التاريخي المقارن الى المنهج الوصفي المجرد ورأى في اللغة ظاهرة اجتماعية ومنظومة معقدة ينبغي تحليل العلاقات بين وحداتها وجاء بإطار عام وأسلوب فكري للبحث والدراسة لاقى قبولاً واسعاً عند الباحثين في أوربا والعالم أجمع حتى طبع المنهج الوصفي التشكيلي النصف الأول من القرن العشرين بطابعه الخاص [1]

ولعل من أهم الأفكار والمسائل التي أثارها في البحث اللغوي ما سمي بثنائيات دي سوسير التي تعني كل منها التعريف بين أمرين من أمور البحث اللغوي ومن أبرزها :

١ – ثنائية اللغة والكلام والتفريق بينهما على أساس أن اللغة شيء مستقل عن الكلام فاللغة نظام اجتماعي ثابت والكلام تطبيق فردي متغير .

٢- ثنائية اللغة واللسان على أساس أن اللغة لا يمكن دراستها دراسة علمية لأنها لاتمثل واقعة اجتماعية خالصة وكذلك الكلام لأنه فردي ولا يمكن التنبؤ به . أما اللسان فهو اللغة المعينة الصالحة للدراسة بشكل علمي كالعربية أو الانكليزية .

٣- ثنائية الداخلي والخارجي فدراسة اللغة من الداخل ومعرفة أنظمتها الداخلية الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية هي غير الدراسة التي تعنى بنشأة اللغة وتطورها وعلاقتها باللغات الأخرى .

٤ – ثنائية الدال والمدلول فالارتباط بين اللفظ والمعنى ارتباط عشوائي أو اعتباطي نشأ بالمصادفة.

٥ – ثنائية التعاقبي والتزامني ، أي التفريق بين دراسة تطور اللغة من الماضي إلى الحاضر ودراسة اللغة في حالتها الراهنة [2] .

ومما قاله دي سوسير عن الثنائية الأولى :

(اللغة تتميز بكونها اجتماعية في ماهيتها ومستقلة عن الفرد .... اللغة لدى المجموعة الناطقة بها على شكل آثار مرتسمة في كل دماغ على شكل معجم .... وهي مشتركة بين الأفراد جميعاً ومتموضعة خارج إرادتهم .... لا جمعي اذاً في الكلام فالمظاهر فردية فيه وعلنية ..إنه لمن الخيالي أن نجمع اللغة والكلام تحت منظور واحد)[3]

وقد خفّ كثير من الباحثين العرب إلى الإيمان بمفاهيم علم اللغة الحديث ولاسيما مفاهيم دي سوسير وتفسيرها ومحاولة تطبيقها على العربية على الرغم من أن كثيراً من هذه المفاهيم هي مجرد أطر لمنهج البحث ووجهات نظر واجتهادات لم يجمع عليها الغربيون أنفسهم فلم يرتض لغويو مدرسة لندن تفريق دي سوسير بين اللغة والكلام ورأوا أن الكلام اجتماعي أيضاً شأنه في ذلك شأن اللغة وتمسك (روبرت فيرث) بهذا المفهوم ورأى أن الكلام (الفردي) به حاجة الى ضوابط وأحوال اجتماعية تحدد معناه وهي التي سماها سياق الحال أو المقام وميزه عن السياق اللفظي ورأى أنه ينبغي دراسة اللغة والكلام بوصفهما كتلة واحدة [4] . وقد شاع أن العالم الدانماركي المشهور (يسبرسن) لم يرتض ايضاً أقوال دي سوسير في التفريق بين اللغة والكلام واللسان فقال (كلام الفرد ليس منفصلاً عن لغة الجماعة انه مثلها أو صورة لها فالكلام وان كان نشاطا فرديا إلا إنه يرتبط بعنصر اجتماعي وهو الإفهام)[5] .

ووضع تقسيما آخر لمفاهيم دي سوسير في اللغة والكلام واللسان وهو :

١- الحدث اللغوي : وهو نطق فرد معين بعبارة معينة مرة واحدة .
٢- لغة الفرد : وهي القيم اللغوية الموجودة لدى فرد من الأفراد .
٣- لغة الجماعة : وهي مجموعة القيم اللغوية لدى أفراد الجماعة اللغوية [6] .

وقد تلقف الدكتور تمام حسان الثنائية الاولى من بين أمور أخرى وتأثر بها تأثراً بالغاً وصارت محور كثير من أبحاثه ودراساته الوصفية فتناولها من زاوية منهجية في كتابه (مناهج البحث في اللغة) كما قال . ومن زاوية طبيعية كل من اللغة والكلام وتكوينهما في كتابه (اللغة العربية معناها ومبناها) فقال

من ذلك (فالكلام عمل واللغة حدود هذا العمل والكلام سلوك واللغة معايير هذا السلوك والكلام نشاط واللغة قواعد هذا النشاط والكلام حركة واللغة نظام هذه الحركة والكلام يحس بالسمع نطقاً والبصر كتابة واللغة تفهم بالتأمل في الكلام . فالذي نقوله أو نكتبه كلام والذي نقول بحسبه ونكتب بحسبه هو اللغة فالكلام

هو المنطوق وهو المكتوب واللغة هي الموصوفة في كتب القواعد وفقه اللغة والمعجم ونحوها . والكلام قد يحدث أن يكون عملاً فردياً ولكن اللغة لا تكون إلا اجتماعية) .[٧]

وهكذا صارت له قناعة تامة بهذا المفهوم وموافقة مطلقة فحاول تطبيقه على العربية في كثير من المواضع وتعنت في ذلك وتكلف . وقد فات الدكتور تمام حسان انه ليس بالضرورة أن يصلح كل مافي علم اللغة الحديث ومقولات دي سوسير وغيره لتفسير القواعد اللغوية والظواهر الصوتية في العربية وليس بالضرورة أن تصلح كل قواعد اللغة وظواهرها للتفسير والتعليل لأن كثيراً منها مالا يمكن تفسيره فقال القدماء عن بعضه : (هكذا قالت العرب) . وقد أعيا الحصر والتقعيد القدماء أنفسهم فوصفوا الشاذ في القياس والاستعمال ولجأوا إلى التأويل والتخريج .

إن التكلف في مثل هذا التطبيق يؤدي الى نتائج غير مقبولة إن لم نقل خاطئة ويؤدي إلى التناقض في كثير من الأحيان وفيما يأتي أمثلة على ذلك التناقض عند الدكتور تمام حسان في المستويات النحوية والصرفية والصوتية .

أولا : في النحو

العلة النحوية

خاض الباحثون كثيراً في العلل النحوية وأسباب نشأتها قديماً وحديثاً وانقسم المحدثون في ذلك على ثلاثة مذاهب :

أولا : مذهب من رأوا أصالة العلل في البحث اللغوي من حيث العموم واختلفوا في ذلك فمنهم من أرجع سبب ظهور العلل في الفكر اللغوي إلى الأثر العميق الذي تركه الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم ما جعل اللغويين يتصدون لإبراز خصائص العربية وتسويغ قواعدها بجعلها ترتكز على أسس ثابتة مدعمة بالعلل [٨] . ومنهم من جعل العلة قرينة للطبيعة الإنسانية المستعلمة عن الأسباب والنتائج[٩] ومنهم وذهب الى غير ذلك.

ثانياً : مذهب من أرجع ظهور العلل الى تأثير المنطق والفلسفة اليونانية واختلفوا في ذلك أيضا بين من رأى التأثير اليوناني بصورة مباشرة [١٠] ومن رآه بصورة غير مباشرة عن طريق النحو السرياني الذي تأثر بالنحو اليوناني [١١].

ثالثاً : مذهب من جمع بين الأمرين فرأى أن العلة النحوية قد جمعت خصائص العلة الفقهية من حيث مسالك الاستنتاج وبعض الأساليب وخصائص العلة الكلامية من حيث تعديها لحدود الظاهرة وبحثها وراء الظاهر [١٢] .

وأدلى الدكتور تمام حسان بدلوه في خمسينيات القرن الماضي فانضم لمذهب القائلين بالأثر المباشر للفلسفة والمنطق اليوناني في النحو العربي فرأى أن للمنطق اليوناني أثراً واضحاً في النحو العربي تعبر عنه العلل والأقيسة وتطبيق المقولات الأرسطية العشرة في الفكر النحوي العام وهي الجوهر والكم والكيف والزمان والمكان والإضافة والوضع والملك والفاعلية والقابلية [١٣]. ولكنه عاد فيما بعد فناقض نفسه ووجد في مقولة دي سوسير في التفريق بين اللغه والكلام ما يفرد له اجتهاداً في تأصيل العلة النحوية ودفع أي أثر من آثار التأثر بالمنطق اليوناني الذي كان قد رآه من قبل إلا في كتب الشروح والجدل التي ظهر فيها هذا الأثر واضحاً بعد عصر الترجمة فرأى أن اللغويين العرب قد جردوا العلل تأصيلاً وأخضعوها لمقاييس العقل لأنها رابطه عقلية بين (المستعمل الحسي والمجرد العقلي) على حد قوله .

ولكي يضفي على هذا التأصيل وصف الاجتهاد ذهب على سبيل الاستئناس الى انه ثمة مشابهة منهجية بين أصول النحو وأصول الفقه ويمكن ان تكون هذه المشابهة لأنهما يغترفان من معين واحد هو المنهج الإسلامي إذ إن لكل منهما علة غائية وهما متشابهتان فغاية الفقه المصلحة المتمثلة بـ (لاضرر

ولاضرار) وغاية النحو الفائدة المتمثلة بـ (لا خطأ ولا لبس)[١٤] . ونفهم من كلامه أن العلة عنده رابطة عقلية بين الكلام وهو (المستعمل الحسي) واللغة وهي (المجرد العقلي) واللغة هي التي بحاجة إلى التفسير بالتعليل وليس الكلام .

ويبدو أن مثل هذه المقاربة في تشبيه أصول النحو بأصول الفقه لم تفلح في تأصيل العلة (الرابطة) بين الكلام (المستعمل الحسي) واللغة (المجرد العقلي) فالعلل غير التعليمية أي العلل القياسية والجدلية كما قسمها الزجّاجي [١٥] ببساطة هي أفكار عقلية قابلة للاجتهاد وليست رابطة بين عقلي وحسي ويدل على ذلك ما نقله عن الخليل (ان العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها واعتللت أنا بما عندي انه علة لما عللته منه .... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها). [١٦]

وأقرّ أبو البركات الأنباري بأن العلة هي مجرد ظن من علماء اللغة فقال (الحكم إنما يثبت بطريق مقطوع به وهو النص ، ولكن العلة هي التي دعت الى إثبات الحكم ، فنحن نقطع على الحكم بكلام العرب ونظن أن العلة هي التي دعت الواضع الى الحكم ، فالظن لم يرجع الى ما يرجع إليه القطع ، بل هما متغايران فلا تناقض بينهما) [١٧] .

وقد وقف ابن جني طويلاً عند الموازنة بين العلل النحوية من جهة والعلل الفقهية والكلامية من جهة أخرى وخلص الى أن (علل النحويين .... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين) [١٨] لأن العلل النحوية حسية طبيعية على حد وصفه وليست جميع العلل الفقهية تنقاد هذا الانقياد .

ولم يجد د. تمام حسان مايرد به على كلام ابن جني سوى أن قال إن ابن جني من المتأخرين الذين تأثروا بعد الترجمة بالفكر اليوناني [١٩] . هذا يناقض ما نقلناه عنه قبل قليل من أن العلة رابطة عقلية بين المستعمل الحسي والمجرد العقلي لأنه يرفض قول ابن جني الذي قرّب فيه العلل النحوية من العلل الكلامية العقلية بعد تأثره بالفكر اليوناني كما قال والعلل عند د. تمام نفسه هي رابطة (عقلية) بين مستعمل حسي ومجرد عقلي . هذا فضلاً عن التناقض الذي ذكرناه بين قوله أولاً بتأثر علل النحو بالمنطق الأرسطي ورفضه لهذه الفكرة فيما بعد . وهكذا أوقعه الإصرار على تطبيق ثنائية دي سوسير في تناقض مركب

ثانياً : في الصرف :

الإعلال :

اختلف الباحثون في الإعلال الذي وصفه قدماء الباحثين بين من قبله حقيقة لغوية ونتيجة تأريخية [٢٠] ومن رفض الإقرار به لأسباب مختلفة منها القول بثنائية اللغة وعدم الاعتراف بنتائج الدراسات التأريخية المقارنة واستعمالها بصورة انتقائية [٢١] وغير ذلك .

وقد انطلق الدكتور تمام حسان من ثنائية دي سوسير في التفريق بين اللغة والكلام وحاول أن يطبقها على الإعلال في العربية فرأى أن أصول الكلمات المعلة من اختراع النحاة بنوها على علاقة التقاطع بين أصل الاشتقاق وأصل الصيغة فهي إطار من أطر اللغة ونظامها لا عمل من نشاط الكلام وقواعده الصوتية [٢٢] .

وهكذا وضعه إيمانه المطلق بقول دي سوسير هذا ومحاولته تطبيقه على الإعلال مع الباحثين الرافضين للإعلال بالمفهوم

الصرفي القديم ، وأوقعه في تناقض لأن اللغة بمفهوم علم اللغة الحديث وكما يرى هو نفسه ساكنة صامتة تنشد الاطراد والإطلاق . [٢٣] وكان من الطبيعي بناء على هذا أن تنقسم ألفاظ اللغة بين صيغ يدخلها الإعلال وصيغ أخرى لا يدخلها الإعلال ، ولكن اللغة ونظامها الذي وصفوه بأنه ينشد الاطراد والإطلاق

اختارت الإعلال في ألفاظ صيغ معينة مثل صيغة (استفعل) نحو (استعان) و (استقام) ، وصيغة (أفعل) نحو (أدار) و(أبان) واختارت التصحيح في ألفاظ أخرى في الصيغ نفسها فكان ما سمي بالصحيح مع موجب الإعلال ، فجاء من صيغة (استفعل) على سبيل المثال (استحوذ) و (استصوب) و(استنوق) ، وجاء من صيغة (أفعل) (أحوج) و(أغيمت) و(أعوص) فليس من المعقول ولا من المقبول أن تكون (اللغة) بالمعنى الذي يفرق بينها وبين الكلام هي التي اختارت إعلال أفعال وترك أفعال أخرى في الصيغ نفسها ؛ لأنها بزعمهم تنشد الاطراد والإطلاق ولم يبق إلا أن يكون ذلك عملاً في نشاط الكلام .

ولابد من الإشارة إلى أن سيبويه ذكر إمكان وجود الإعلال فيما ورد صحيحاً من هذين البابين فقال (ولاينكر ان يجعلوها معتلة في هذا الذي استثنينا لأن الاعتلال هو الكثير المطرد) . [٢٤] أما ابن جني فقد جعل إعلال الصحيح في هذين البابين شاذاً فقال (والمطرد في الاستعمال الشاذ في القياس قولهم استحوذ وأغيلت المرأة القياس يوجب إعلالهما لأنهما بمنزلة استقام وأبانت لكن السماع أبطل فيهما القياس ، وحكى ابن السكيت أغالت المرأة وأغيلت اذا سقت ولدها الغيل ولايعرف أصحابنا الاعتلال) [٢٥] فأنكر وجود المعل للصحيح . وأما رضي الدين الاستراباذي فقال شارحاً كلام سيبويه ومؤيداً له ومتجاهلاً كلام ابن جني في هذا المقام (وقال سيبويه : سمعنا جميع الشواهد المذكورة معلة أيضاً على القياس إلا استحوذ واستروح وأغيلت ، قال ولامنع من إعلالها وإن لم يسمع لان الإعلال هو الكثير المطرد) . [٢٦]

وهكذا فان ما ذكره القدماء من ورود السماع بإعلال ما جاء صحيحاً مع موجب الإعلال وإمكان وجود الإعلال فيما لم يرد به سماع يجعلنا أمام ثلاثة احتمالات :

أولها : أن اللغة كانت على التصحيح في مراحل تاريخية متقدمه ثم تحولت الى الإعلال في هاتين الصيغتين في مرحلة قريبة من مرحلة الجمع والتدوين فبقي منهما في الاستعمال طائفة كبيرة من الأفعال الصحيحة . وهذا الاحتمال يتعارض مع ما ذكره الدكتور تمام حسان ؛ لأنه كما ذكرنا لا يرى للكلمات أصولاً معلة بل هي عنده (من اختراع النحاة) .

ثانيها : أن اللغة قد خصّت الأفعال الصحيحة بدلالة تختلف عن دلالة الأفعال المعلة وأن الاستعمال قد هجر دلالة الأفعال المعلة فيما ورد على التصحيح وبقيت أبنية الأفعال الصحيحة ودلالاتها فشاعت وانتشرت . وهذا يتعارض مع ما ذكره الدكتور تمام حسان أيضاً من إنكاره لوجود الأصول القديمة .

ثالثها : أن هذه الأبنية التي وردت على التصحيح مع موجب الإعلال هي لهجات لأقوام من العرب استخفت النطق بها ولم تستثقله ولاسيما أنه قد ورد في بعضها لغتان مثل (اعاه واعوه) و (اغامت واغيمت) واستخفاف النطق بألفاظ معينة دون سواها من مثيلاتها مسألة صوتية ترجع إلى الاستعمال أيضا وليس إلى اللغة (بالمعنى المذكور سابقاً) ولا تخرج فيما يبدو عن أن لهذه الأبنية أصولاً قديمة قد بقيت على حالها عند بعض العرب ولم تعل . وهذا يتعارض مع ما ذكره الدكتور تمام حسان كذلك .

ونكتفي هنا بما يتعلق بموضوع البحث وهو التناقض الذي تؤدي إليه محاولة تطبيق مقولات علماء اللغة من الغربيين على العربية ، ولذلك نترك جانباً الدراسات التاريخية المقارنة التي خلصت الى وجود الأصول القديمة لبعض الألفاظ في بعض اللغات (السامية) الأخرى [٢٧] ، التي تغاضى عنها الدكتور تمام حسان تمسكاً منه بمنهج دي سوسير الوصفي وثنائياته . وكان حري به أن يستعين بشيء من المنهج التاريخي والتاريخي المقارن مع المنهج الوصفي في بحث الإعلال ؛ لأنه يتعلق

بأصول الألفاظ سواء أكانت قديمة أم لا ولا ينبغي إهمال المنهج التاريخي لمجرد رفض الإعلال .

ثالثاً : في الأصوات :

المقاطع : أخذ الباحثون العرب المحدثون المقاطع الصوتية للألفاظ العربية من المستشرقين ولاسيما جان كانتينو وهنري فليش [٢٨] واختلفوا في ترجمة أنواع المقاطع لكنهم اتفقوا على العموم على وجود خمسة أنواع وهي :

١- قصير مفتوح نحو (كَ) من كَتبَ
٢- طويل مقفل نحو (مِن)
٣- طويل مفتوح نحو (ما)
٤- مديد مقفل بصامت نحو (باب)
٥- مديد مقفل بصامتين نحو (نَهْرْ) و(عِلْمْ) [٢٩]

وقد انفرد الدكتور تمام حسان فابتدع مقطعاً سماه القصير المقفل ليقابل القصير المفتوح وتكلف فجعل مثالة أداة التعريف (ال) وبعد ذلك عده مقطعاً تشكيلياً غير موجود في النطق الفعلي للكلام . ولم يسوغ إضافته إلى مقاطع الأصوات العربية إلا بأن ذلك ضرورة من ضرورات التعقيد الناتج من النظر الى التطريز والتوزيع اللغوي . [٣٠] أي إنه يرى أن اللغة تسمح بوجود مثل هذا المقطع الذي لم يستعمل في الكلام الفعلي يوماً من الأيام .

ويبدو واضحاً أن تكلفه بابتداع هذا المقطع ليس وراءه إلا محاولة التفريق بين اللغة والكلام على المقاطع الصوتية في العربية كذلك فابتعد عن منهجه الوصفي في سبيل تطبيق هذا التفريق وكان ثمرة هذه المحاولة مقطعاً خيالياً متوهماً محسوباً على اللغة وتوزيعها هو غير المقاطع الاخرى المحسوبة على الكلام ونطقه الفعلي فمهما حاولنا أن ننطق (ال) التعريف لا نحصل على مقطع قصير مقفل . وهذه الصورة من أكثر صور البحث اللغوي عند الدكتور تمام حسان بعداً عن التوفيق والسداد لأن البحث الصوتي ولاسيما في المقاطع الصوتية يقوم على دراسة النطق الفعلي والصور الواقعية لأداء الكلام ويلتزم في ذلك المنهج الوصفي فهو أحرى بالدراسة الصوتية وليس على أمور خيالية متوهمة ، وإلا كيف يكون ما يسمى بالمقطع الصوتي صوتياً ان لم يكن صوتياً فعلاً أي منطوقاً به في الكلام ؟؟!! ففي ذلك من التناقض ماهو بيّن ناصع .

الهوامش

١ـ ينظر محاضرات في الألسنية العامة دي سوسير تمهيد المترجم وأسس علم اللغة ماريو باي ٢٣٥ وأضواء على الدراسات اللغوية الدكتور نايف خرما ١٠٢ ـ ١٠٩ وفي اللسانيات ونحو النص الدكتور حلمي خليل ١٤ .
٢ـ ينظر محاضرات في الألسنية العامة ٢٢ ـ ٣٣ و٣٥ ـ ٣٧ و٨٧ ـ ٩٦ و١٠١ ـ ١٢٢ على التوالي وفي اللسانيات ونحو النص ١٥ ـ ٢١ وعلم اللغة بين التراث والمعاصرة ٢٧ ـ ٢٩ .
٣ـ محاضرات في الألسنية العامة ٣٢ ـ ٣٣ .
٤ـ ينظر في اللسانيات ونحو النص ٢٨ ـ ٣١ .
٥ـ علم اللغة بين التراث والمعاصرة ٣٠ .
٦ـ المصدر نفسه ٣١ .
٧ـ اللغة العربية معناها ومبناها ٣٢ .
٨ـ ينظر أصول التفكير النحوي الدكتور علي أبو المكارم ١٦١ ـ ١٦٢ .
٩ـ ينظر الدراسات في كتاب سيبويه ١٥٥ .

١٠- ينظر مدرسة الكوفة ٥٩ - ٦٠ و ٣٠٠ - ٣٠١ .
١١- ينظر في اللغة العربية وبعض مشكلاتها ٢٦ و٣٧ .
١٢- ينظر أصول النحو العربي الدكتور محمد خير الحلواني ١١١ - ١١٣ .
١٣- ينظر مناهج البحث في اللغة ١٧ -٢٣ .

١٤- ينظر الأصول ١٧٨ و٢٠٨ و ١٨٥ و١٨٢ على التوالي .
١٥- ينظر الإيضاح في علل النحو ٦٤ .
١٦- نفسه ٦٥ - ٦٦ .
١٧- الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة ١٢٢ .
١٨- الخصائص ١ / ٤٨ وينظر ما بعدها الى ١/ ٩٥ .
١٩ ينظر الأصول ١٨٢ .
http://thiqaruni.org/arabic/68.pdf

٢٠- ينظر مقدمة لدرس لغة العرب ١٨٤ -١٨٥ .
٢١- ينظرالفعل زمانه وأبنيه ١١٠ -١٣١ والدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ٢٦٦ - ٢٦٧ .
٢٢- ينظر اللغة العربية معناها ومبناها ٢٧٥ والأصول ١٥٠ .
٢٣- ينظر اللغة العربية معناها ٢٦٢ .
٢٤- كتاب سيبويه ٤ / ٣٤٦ .
٢٥- المنصف ٢٤٣ .
٢٦- شرح شافية ابن الحاجب لرضي الدين ٣ / ٩٧ .
٢٧- ينظر التطور النحوي ١٠٤ والتفكير اللغوي الدكتور كمال بشر ٢٧٢ .
٢٨- ينظر دروس في علم أصوات العربية ١٩١ - ١٩٤ والعربية الفصحى ٤٢ - ٤٦ .
٢٩- ينظر فصول في فقه العربية ١٧٠ والتصريف العربي ٧٧ ومناهج البحث في اللغة ١٤١ - ١٤٥ وعلم الأصوات الدكتور كمال بشر ٥١٠ - ٥١١ . والمصطلحات المذكورة مأخوذة من المنهج الصوتي للبنية العربية ٤٠ .
٣٠- ينظر مناهج البحث في اللغة ١٤١ - ١٤٥ .

المصادر :

١ أسس علم اللغة ماريو باي ترجمة الدكتور أحمد مختار عمر عالم الكتب ط ٨القاهرة ١٩٩٨ م
٢- الأصول ، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب الدكتور تمام حسان دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٨ م .
٣- أصول التفكير النحوي الدكتور علي أبو المكارم منشورات الجامعة الليبية ١٩٧٣ م .
http://thiqaruni.org/arabic/17.pdf
http://thiqaruni.org/arabic/56.pdf

٤- أصول النحو العربي الدكتور محمد خير الحلواني الناشر الأطلسي ط ٢ الرباط ١٩٨٣ م .
٥- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة الدكتور نايف خرما عالم المعرفة ط٢ الكويت ١٩٧٩م .
٦- الإغراب في جدل الإعراب - و- لمع الأدلة في أصول النحو لأبي البركات الأنباري تحقيق سعيد الأفغاني مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٧ م .
٧- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي تحقيق الدكتور مازن المبارك دار النفائس بيروت ١٩٧٣ م .
٨- التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث الطيب البكوش الشركة التونسية تونس ١٩٧٣ م.
٩- التطور النحوي للغة العربية محاضرات المستشرق برجشتراسر أخرجه وعلق علية الدكتور رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي ط ٤ القاهرة ٢٠٠٣ م
١٠- التفكير اللغوي بين القديم والجديد الدكتور كمال بشر دار الثقافة العربية القاهرة .
١١- الخصائص لابن جني تحقيق محمد علي النجار دار الهدى ط٢ بيروت لبنان .
١٢- الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني الدكتور حسام النعيمي دار الرشيد بغداد ١٩٨٠م .
١٣- دراسات في كتاب سيبويه الدكتورة خديجة الحديثي وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠م .

١٤- دروس في علم أصوات العربية جان كانتينو ترجمة صالح القرمادي الجامعة التونسية تونس ١٩٦٦م.
١٥- شرح شافية ابن الحاجب لرضي الدين الاسترابادي تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحيي الدين عبد الحميد دار الكتب العلمية .
١٦- العربية الفصحى ، نحو بناء لغوي جديد هنري فليس ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ط١ القاهرة ١٩٦٦م .
١٧ـ علم الأصوات الدكتور كمال بشر دار غريب القاهرة ٢٠٠٠م . http://thiqaruni.org/arabic/55.pdf

١٨- علم اللغة بين التراث والمعاصرة الدكتور عاطف مدكور القاهرة ١٩٨٧م .
١٩- فصول في فقه العربية الدكتور رمضان عبد التواب دار الحمامي القاهرة ١٩٧٣م .
٢٠- الفعل زمانه وأبنيته الدكتور ابراهيم السامرائي مؤسسة الرسالة ط٢ بيروت ١٩٨٠م .
٢١- في اللسانيات ونحو النص الدكتور ابراهيم خليل دار المسيرة عمان الأردن .
http://thiqaruni.org/arabic/98.pdf

٢٢- كتاب سيبويه تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي ط٣ القاهرة ١٩٨٨م .
٢٣- اللغة العربية معناها ومبناها الدكتور تمام حسان عالم الكتب ط٤ القاهرة ٢٠٠٤م . http://thiqaruni.org/arabic/48.pdf

٢٤- المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي الدكتور رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي ط٣ القاهرة ١٩٩٧م .
٢٥- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو الدكتور مهدي المخزومي دار المعارف بغداد ١٩٥٥م .
٢٦- محاضرات في الألسنية العامة فردينان دي سوسير ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر دار نعمان للثقافة لبنان ١٩٨٤م .
٢٧- مقدمة لدرس لغة العرب عبد الله العلايلي المكتبة العصرية مصر .
٢٨- مناهج البحث في اللغة الدكتور تمام حسان مكتبة الانجلو مصرية القاهرة ١٩٥٥م .
٢٩- المنصف : شرح ابن جني لكتاب التصريف للمازني تحقيق محمد عبد القادر احمد عطا دار الكتب العلمية ط١ بيروت ١٩٩٩م .
٣٠- المنهج الصوتي للبنية العربية الدكتور عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٠م

Abstract

The Contrast In The studies that attempt to apply the concepts of Modern Linguistics (Dr. Hassan as a Typical Example)

Many Arab researchers were fast to believe in the concepts of modern linguistics. They also attempt to apply them on Arabic and especially concepts of

Desaaaeir and his dualities . One of the most distinctive researchers in that aspect is Dr. Hassan who concentrates a lot of his papers to apply Desassaeir's first duality . It is the duality of language and utterance. He tried to apply them to the syntactic justification and alteration of vowels as well as phonetic segments. This applied insistence leads him to be fell in obvious contrast. This research increased it clarity and sheds the light on this issue. The research concludes that it is to important to amend the language syntactic and phenomenon for explanation and justification . The contrast that resulted from this insistence on the application refers to the issue under discussion.

Title : T.S.Eliot and Ferdinand de Saussure: An Intertextual Reading

Abstract :

T.S.Eliot and Ferdinand de Sasussure are major voice in the formation of the twentieth - century critical epistemology .Their contributions towards the development of criticism and language respectively are substantial . This study attempts an intertextual reading of their contributions and demonstrates the need to integrate the various disciplines of knowledge in the field of humanities.

T.S.Eliot and Ferdinand de Saussure: An Intertextual Reading

Focal Points:

The first few decades of the twentieth century witnessed an intellectual revolution across the various disciplines of knowledge. It was so fertile a ground that many bodies of thought and constituencies of knowledge flourished, and nourished different and divergent currents of ideas across the board. Unprecedented and unparalleled marches were made by scientific discourse. Science pervaded every single walk of life, and altered hitherto-established notions. It brought about radically new perceptions of the whole phenomena. Its impact was perfectly discernable as well as desirable. Not only did it permeate its own field, but it also crossed its boundaries to touch the other, the humanities, and to get it flow with its current. Under the spell of the scientific spirit with its disinterested enquiry, the field of the humanities got drastically transformed.

Old paradigms incurred radical interrogation, and got replaced by new conceptions and fresh perspectives. In these arenas of human investigation, the impact of science is clearly perceptible. In criticism, for instance, there were dramatic changes: there was the attack on impressionistic acts of reading, and the call for an objectively verifiable and scientific mode of critical inquiry; “intentional fallacy” as well as “affective fallacy,” demythologization and demystification were on the top priorities of the agenda of change; and the intrinsic approach was adopted to the exclusion of the extrinsic, which pays considerable attention to biographical, historical, or contextual data, etc. “When we are considering poetry, we must consider it primarily as poetry and not as other thing” (Eliot viii). Language is no exception to the irresistible hegemony of the scientific discourse. The nineteenth-century historical approach to language was substituted for a linguistic approach, scientifically motivated to examining language as a distinct phenomenon, with no reference to any external information. The earlier philological investigations of language were of little significance; priority was given to the scientific inquiry, which scrutinizes language as a system, structured by elements, and functions in line with certain mechanisms. Linguistics became much of a descriptive nature than a prescriptive one. The focus was directed not so much to the end of any human endeavour as to the process of that effort. The twentieth century captured the the glimpses of the dawn of science, nurtured its conditions of possibility, and documented its invincible

power. Hardly can one find or even think of any branch of knowledge that remained uncontaminated or unenergized by the scientific model. Thereupon, the era stood witness to a cross-fertilization-- a process of interactivity between two disciplines or entities-- between the scientific discourse and the field of humanities. This step has paved the way for a more interdisciplinary participation among the different branches of the human exploratory voyage on earth.

Guided by Roman Jakobson's insight: "A linguist deaf to the poetic function of language, and a literary scholar indifferent to linguistic methods and unconversant with linguistic problems, are equally flagrant anachronisms," the present study attempts to explore Ferdinand de Saussure's linguistic insights and T.S.Eliot's critical notions, and to examine the possibility of drawing parallels between these major authorities in linguistics and criticism respectively. It is an intertextual reading, designed to compare and contrast their ideas, explore the nature of this exercise, and experience the thrill of their encounter. The study is divided into three parts. Part I introduces T.S.Eliot's major critical notions, especially in the context of *The Sacred Wood* (1920). Part II presents the central ideas of Saussurean linguistics as advanced in *A Course in General Linguistics* (1916). The concluding part is devoted to an intertextual reading between their insights.

Part I: T.S.Eliot

T.S.Eliot is a major critical authority in the twentieth century. His critical acts have a strong impact on the critical and literary currents of ideas; they significantly bear the marks of the Anglo-American New Critical School. "A poem," holds Eliot, " has its own life; that its parts from something quite different from a body of neatly ordered biographical data; that the feeling, or emotion or vision, resulting from the poem is something different from the feeling or emotion or vision in the mind of the poet" (x). His critical credo falls on the autonomous nature of the artifact, with which any engagement has to be intrinsically textual. Classicist in literature, he is concerned with the representation of the artifact as an organically-constructed piece; form and content are inseparable. The work of art, in his views, constitutes a unit in a larger whole; it is a product of everything that preceded it as well as of a poetic genius. Moreover, 'tradition, 'individual talent,' 'historical sense,' 'objective correlative,' 'dissociation of sensibility, 'unified sensibility,' etc. are Eliot's major critical notions. They typically portray his intellectual commitment as a character most interested in the health of the institution, the well-being of the individual, and the ethical sanity of the community. They remarkably display how, on the one hand, the individual is a product of the collective and, on the other, a state of equilibrium among the senses (heart and head) is most desirable. This equilibrium among the senses seems to invite a deeper reflection on the ideal state and condition of the

society; beyond all sectarian imperatives, the members of the society need to live in harmony with one another so that their work may fructify. By analogy, the work of art has to be characterized by a profound sense of equilibrium between intellect and emotion. Eliot's notions are worth exploring.

The Sacred Wood **commences with Eliot's attack on any critical response fed on sentiments. This emotionally-charged act, he diagnoses the problem, "alters the object, but never transforms it" (6). The illusions of the emotional impact created by the work of art are mere "accidents of personal association" (Eliot 7). Such acts of criticism are sheer expressions of emotions, they represent a "suppressed creative wish." They do not contribute to the moulding of one's character, nor do they help enhance one's intellectual horizon. The sentimentally-informed response to literature is stripped of that kind of analytical rigour, which is the mark of a proper process of literary scrutiny. A critical approach centred on the text has the potential to "reawaken the mind from the lethargy of experience" (in the words of Coleridge). A critical method of this sort provides the reader with a chance to experience the thrill of literature, to change his ways of seeing, and to come back to the world armed with a competent mind and an understanding heart. "The end of the enjoyment of poetry," Eliot writes, "is a pure contemplation from which all the accidents of personal emotion are removed; thus we aim to see the object as it really is" (15). In this modality, criticism is a development of sensibility and sensitivity; it is an opportunity for self-enhancement**

"Tradition and the Individual Talent" crystallizes Eliot's prominent concepts of the nature of artistic composition, its conditions of possibility, criterion of originality, and meaning of individuality. It is a critical treatise on art-making process, as a product of the nexus of the past and the present, and how these elements impinge upon each other across the continuum of time. This essay engages with the question of "tradition", and elucidates Eliot's perception of it as an essential component in the structure of any work of art-- "not only the best, but the most individual parts of his work may be those in which the dead poets, his ancestors, assert their immortality most rigorously" (*Sacred Wood* 48). The essay also demonstrates Eliot's notion of "individual talent." Is poetry a pure product of the poet's genius? Is it an expression of his or her peculiar experiences? Is it a mode of self-expression?

Eliot presents his ideas of "tradition" and accentuates its role in the construction of any piece of art. For him, tradition is not a blind and mechanical adherence to the past, nor is it an elegy mourning its vanished glory. Tradition, in Eliot's views, is an essential component of the art-making process. It is the background against which art can rise and enlighten the world. Tradition is a life-breathing force by virtue of which art can see the broad light of the day; it breathes life into all the constitutive elements of art. Tradition is conceived and conceptualized as the backbone of all art; it is essential to the very being of art.

[Tradition] involves, in the first place, the historical sense, which we may call nearly indispensable to anyone who would continue to be a poet beyond his twenty-fifth year; and the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order. This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time, of his contemporaniety. (*Sacred Wood* 49)

This lengthy quotation advances Eliot's notion of tradition as a historical sense: an awareness of the pastness of the past and the presence of the past. To be traditional is to be conscious of the demarcation between the pastness of the past and its presence. That is, in order for a poet to be designated as traditional, he or she should have a discriminating sense to distinguish between those ruins, relics, and remains of the past which are arid of any further inspiration, have no relevance whatsoever to the present, and are but burden on the shoulders of their caretaker, and those monuments, texts, objects, and articles which are still perennial, bright sources of inspiration, and have the potential to be further explored. Having such a capacity, one becomes crowned with the historical sense as an informing and guiding principle; he or she, as a result, is in a position to select the relevant and to discard the reverse. The process of selecting lucrative pieces of the past and composing them into an order is, in fact, what renders one traditional. Being traditional hinges upon one's effort to de-centre the elements of the past, and re-assemble the useful fragments. Through these individual contributions, one gains access to a certain community with a particular history that usually extends far beyond the life of the individual human being. Thereupon, tradition enables one to connect the present with the past (of course the useful and usable parts of the past), to transcend one's own immediate present (the temporal), to initiate dialogue with the past, to have future-oriented tasks, to constitute the site for the coming together of the temporal and the timeless, to become a mediator or a medium between the past and the future, and to become an active agent, capable of mapping across the different and divergent eras and arenas, connecting and uniting, and ultimate creating a symphony of creative and cognitive fluidity. "It is part of the business of the critic to preserve tradition- where a good tradition exists. It is part of his business to see literature steadily and to see it whole,…to see it beyond time" (*Sacred Wood* xvi).

No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance , his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists. You cannot value him alone; you must set him; for contrast and comparison, among the dead. (*Sacred Wood* 49)

Eliot sets the poet's critical and conscious commitment to his or her predecessors as a touchstone method for aesthetic significance. Conscious adherence to the past becomes the criterion for poetic excellence. His or her poetic significance hinges upon the degree to which they draw upon the meaningful part of their ancestors' history. The poetic production of individual poets, in isolation from their relevant past, has little meaning on its own; it is so arid an arena that it hardly can stand as it cannot fall back upon a fertile and forceful past. It becomes more meaningful, and acquires force, when it is constructed or read against a certain historical background. Poetry is conceived of as an organic composition; individual parts, delinked from the whole, are meaningless. The healthy existence of each part, and by implication each poet, is predicated upon their participation in the body of the whole. In this syndrome of thought, poetic exuberance is synonymous with meaningful falling back upon tradition. It is the structure of the whole composition that endows meaning to the parts. The continuity of each part, therefore, depends on the continuity of the structure. In other words, the more the poet endeavours to draw upon the resources of tradition, the more versatile his production becomes. The poet's status is assessed by his or her degree of traditionality.

Punctuated by his notions of tradition, Eliot throws further light on the nature of the relationship that has to exist between the past and the present. For him, the present needs to learn from the past, to get directed by the past, and, , most important of all, to get inspirational guidance from the past. The past is seen as the cumulative effect of the whole experiences of the bygone eras; it contains lessons of significance to the present. The present needs to look backward only to move forward. Yet, Eliot maintains that "the past should be altered by the present." Despite being a source of inspiration that can help boost the present, the past is also a breeding ground for a sheer amount of false notions, superstitions, ill-formed habits of thoughts, and customs. It is the duty of the present to expose those ills of the past with the motive of rectifying them. Having succeeded the past, and acquired a much larger scope of experiences, the present has the corrective function of drawing a clear line of demarcation between the worth cultivating customs and ideas, and those which need to be totally discarded. Only in this way can humanity move forward in its pilgrimage on earth. The complementary, interactive approach between the past and the present can help promote and re-circulate relevant, healthy, meaningful notions, capable of furthering the future prosperity of one and all. "The past should be altered by the present as much as the present is directed by the past" (*Sacred Wood* 50).

Having elaborated his notion of "tradition," Eliot advances his idea of "the individual talent." Contrary to the romantic conception of poetry as aproduct of the poet's personal "emotions recollected in tranquility," Eliot contends that "poetry is not a turning loose of emotion, but an escape from emotion; it is not the expression of

personality, but an escape from personality" (*Sacred Wood* 58). Poetry is presented here not as a medium through which the poet puts across his or her personal feelings and sentiments. It is not a chance for personal relief of emotionally-charged situations and memories, nor is it an occasion for portraying the poet's personal life and glorifying his or her forlorn moments. In Eliot's conception, poetry is a serious tool for self-elevation, intellectual enhancement and ethical commitment. Poetry is conceived here as an opportunity one has to take to experience the thrill of literature, a chance for intellectual exercise in analytic rigour. It is an occasion in which the disparate elements or experiences get amalgamated (*Selected Essays* 287), in which head and heart join hands, and in which "memory and desire" get mixed. Rare moments as these in which Time present and time past Are both perhaps present in time future, And time future contained in time past And Time past and time future
What might have been and what has been Point to one end, which is always present
(Eliot "Burnt Norton," I.)
are the outcome of such poetry as conceived and conceptualized by Eliot, who states: "The intensity of the artistic process, the pressure, so to speak, under which the fusion takes place, that counts" (*Sacred Wood* 55). Poetry is not regarded as "self-expression". Rather, it is "a continual self-sacrifice, a continual self-extinction"; it is an opportunity to transcend one's self, to have a larger trans-subjective perspective, and to have a disinterested eye on humanity. The poet becomes another human being, profoundly concerned with the welfare of the other. He or she becomes a "catalyst", a medium through which the ordinary human being can voice his or her agony, put across his or her bitter experiences to be shared by fellow-human beings, and feels his or her humanness in a world bereft of humanity. The poet becomes the bridge across which one can hope to reach one's destination. By being a medium, or a "catalyst", or a "vessel" in which experiences get mixed, the poet would be assigned a more sublime duty in the society; he or she becomes an essential social element, the voice of the other. Having such a task, the poet's rank would be elevated and highly appreciated. "The more perfect the artist, the more completely separate in him the man who suffers and the mind which creates; the more perfectly will the mind digest and transmute the passions which are its material" (*Sacred Wood* 54).

Along these lines of thought, Eliot's doctrine of impersonality gets introduced. For him, the heart of the matter is not the history of the poet per se; it is the poem itself which deserves the attention. Any critical examination should focus not on the personal life of the artist, but on the artifact itself. The work of art should constitute the object of all critical scrutiny; "to divert interest from the poet to the poetry is a laudable aim" (*Sacred Wood* 59).
It is an invitation to a close analysis of the text with no regard to any biographical, sociological, or contextual data.

"The words on the page" should be the guiding principle for any critical delineation of art. "The emotion of art," Eliot writes, "is impersonal. And the poet cannot reach this impersonality without surrendering himself wholly to the work to be done" (*Sacred Wood* 59). Therefore, the text becomes the site in which all artistic and critical efforts get actualized. The artist should surrender him-herself only to have an objective element in the construction of the text. The reader, too, should put aside all "accidents of personal association" and focus on the text with its intricacies and subtleties. Eliot's critical approach is essentially text-centred. "Honest criticism and sensitive appreciation is directed not upon the poet but upon the poetry" (*Sacred Wood* 53).

In his essay on *Hamlet,* Eliot denounces the play as an "artistic failure" (*Sacred Wood* 98). He bases this view on his notion of "objective correlative." This notion, as he defines it, is "a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion" (100). It refers to the fact of expressing feelings and ideas through situations and images. Emotions and thoughts, in Eliot' perception, need to be objectified by presenting them in appropriate images or situations. Good art objectifies feeling, expressing it through the description of things. Good art is equally concerned with thought. In Hamlet, his excessive emotional state is too much for his situation that such an emotion is inexpressible (*Sacred Wood* 101). In the personage of Hamlet, "it is the buffoonery of an emotion which can find no outlet in action" (Eliot 102). Eliot contends that for any work of art achieve success, it is necessary to have an "objective correlative" as a device by virtue of which the external elements (emotions and ideas) get interiorized into the very texture of the work. These elements get redeemed of any subjective colouring, and attain a state of objectivity as "the condition of science" (53).

"Dissociation of sensibility" is yet another major notion advanced by Eliot. It is a dearth of a match between thought and feeling; it is a lack of "a direct sensuous apprehension of thought or recreation of feeling into thought" (*Selected Essays* 286).The absence of this sense of equilibrium or match between thought and feeling is a syndrome of "dissociation of sensibility." Eliot holds that Tennyson and browning "are poets, and they think but they do not feel their thought as immediately as the odour of a rose," whereas "a thought to Donne was an experience; it modifies his sensibility" (*Selected Essays* 287). In the mind of the poet "perfectly equipped for its work," disparate "experiences are always forming new wholes." Here unity of being, where intellect and emotion are matched, is imagined as participating in a grand temporal narrative. As opposed to the "dissociated sensibility" stands "unified sensibility". In the latter sensibility, Eliot maintains that there are three conditions to be fulfilled by any artist to have a "unified sensibility". There conditions are: accuracy of sense perception, dramatic situation, and immediacy of presentation. To cite an example in this respect, one can refer to the first line f John Donne's "The Sun Rising": "Busy old fool, unruly Sun" to see how the dramatic situation is

captured by the use of the apostrophe, the balance between heart and head, and the immediate situation. It is not an "emotion recollected in tranquility"; it is a poetry characterized by a feeling thought, a poetry of action, and precise imagery.

[Eliot's] influence on the taste of his time is most conspicuous: he has done more than anybody else to promote the shift of sensibility away from the taste of the "Georgians" and to revaluate the major periods and figures of the history of English poetry. He reacted most strongly against romanticism, he criticized Milton and the Miltonic tradition, he exalted Dante, and Jacobean dramatists, the metaphysical poets, Dryden, and the French symbolists as "the tradition" of great poetry. But Eliot is at least equally important for his theory of poetry, which buttresses this new tasteand which is much more coherent and systematic than most commentators and Eliot himself have allowed. His concept of "impersonal poetry," his description of the creative process, which demands a "unified sensibility," and should end in an "objective correlative," his justification of "tradition," his scheme of the history of English poetry as a process which led to the "dissociation" of an originally unified sensibility, his emphasis on the "perfection of common speech" as the language of poetry, his discussion of the relationship between ideas and poetry under the term "belief"- all these are crucial critical matters for which Eliot found memorable formulas, if not always convincing solutions. (Menand 577)

Part II: Ferdinand de Saussure

The rise of Saussure's linguistic theory after his posthumously-published *Course in General Linguistics* (1916) has a powerful impact on the radical moves made in twentieth-century linguistics. He attempts to theorize drastic departures from earlier views and contributes significantly to semiology. In an objectively, scientific and systematic theorization, he departs from the hitherto-established historical approach of the nineteenth-century linguistics and philosophical generalizations. Saussure's ideas are of prime significance in establishing the theoretical foundations of modern descriptive linguistics. He approaches the phenomenon of language from a categorically scientific trajectory. Uncontaminated by any other perspective, language is scientifically delineated as a sub-system (from the total system of society), with its own mechanism and autonomous entity. He views language as a composite of certain elements. These components of language have their own share in the functioning of this system; each has a set role to play according to the general scheme of the whole system. Language is thus theorized as a self-sufficient system, divorced from any other external contact. In the words of Saussure, "language is a system whose parts can and must all be considered in their synchronic solidarity" (87).

In Saussurean linguistic theory, language is designated as a system, composed of linguistic signs. A linguistic sign is a double-headed psychological entity (Saussure 66). The two heads of this sign are the signifier and the signified. While the signifier refers to

a graphic or acoustic image, the signified refers to a concept image (meaning). There two parts are essentially intertwined. In the words of Saussure: “Language can also be compared with a sheet of paper: thought is the front and the sound the back; one cannot cut the front without cutting the back at the same time; likewise in language, one can neither divide sound from thought nor thought from sound” (113).

The bond between the signifier and the signified is totally “arbitrary” on account of the fact that the meaning of a word is not inherent in the sound comprising that word, but depends on the conventional use of the word by the community. There is no logical or natural connection between a sign and what it signifies. Rather, what links them is the conventions of a particular speech community (Saussure 14). In other words, language is a system of rules accepted by a speech community. “Language,” maintains Saussure, “never exists apart from the social fact, for it is a semiological phenomenon. Its social nature is one of its inner characteristics” (77). Meaning is conventional; it is not something inherent in either the signifier or the signified. Meaning depends upon a cultural convention and not upon some fixed point outside language or culture. “Meaning is socially constructed, and the social construction of the signifying system is intimately related, therefore, to the social formation itself” (Belsey 39).

Saussure contends that linguistic elements are defined in relationships of combination and contrast with one another. First, in terms of the combinatorial relations, he continues to say that any linguistic act is a product of the processes of choice and chain. The process of choice occurs along the paradigmatic axis (the “axis of succession” or the vertical axis), which contains all the linguistic signs. It is the axis of selection; linguistic signs get selected from this plane. The second process is that of chain, in which the selected linguistic signs get arranged and structured according to certain patterning mechanisms. The process of chain takes place on the syntagmatic axis (the “axis of simultaneities” or the horizontal axis). Therefore, a linguistic sign is a combination of certain elements selected out of the whole bank of language available along the vertical axis, and arranged and clustered on the horizontal axis.

Secondly, in terms of the contrastive relations, Saussure maintains that a linguistic sign is defined in terms of what it is not. That is to say, it is difference which gives a particular linguistic sign its meaning. Meaning is a differential process; the linguistic sign has meaning because of its difference from other linguistic signs in the system. Meaning is assumed to be created by difference, not by "presence," (that is, identity with the object of meaning). Signs do not directly represent the reality to which they refer, but, following Saussurean linguistics, mean by difference from other words in a concept set. All meaning is only meaning in reference to, and in distinction from, other meanings; there is no meaning in any stable or absolute sense. . “The most revolutionary element in Saussure’s position,” contends Belsey, “was his insistence that language is not a nomenclature, a way of naming things

which already exist, but a system of differences with no positive terms" (36).

In Saussurean linguistics, language occurs at two levels: "langue" and "parole". The former refers to a set of rules and language laws, which governs the whole process of language. It is the abstract part of language, which lays down the grammar of language, and its "principles of regularity" (93). "Langue" is the underlying structure that underpins the system of language. "Parole", on the other hand, is composed of the concrete utterances of members of a language community. It is language in actual speech situations. Language is, therefore, a product of the rules as codified by the langue, and manifested in actual speech by parole. The langue-parole relationship may be taken to represent the theory - practice relationship. Yet, it should always be considered in view that in Saussurean linguistic theory, langue counts much more than parole. Saussure is concerned with the rules that govern all languages.

One of the major premises of Saussure is his idea that language has two essential dimensions: diachronic and synchronic. According to the diachronic dimension of language, language changes over a period of time. Language mutability marks the changes that take place in language as it travels across time. The synchronic dimension of language, on the other hand, states that language does not change at any point of time. Language is immune to change; it remains static at any point of time. While the diachronic dimension is historically-oriented, the synchronic counterpart is descriptive. "Synchronic study," explains Robey, " considers how a language functions as a system at a given moment in time, analyzing the simultaneous relationships between its constituent parts; it examines how a language works, not how it develops" (49). As it seems clear, Saussurean linguistic theory is synchronic in orientation; it tends to examine language at a certain point with no reference to the changes that may accompany it as it travels across time. Scientific in approach, synchronic in orientation, Saussurean linguistics conceives of language as a changeless structure, composed of fixed components, having particular properties and functions, and delinked from any other foreign to its structural and semiotic nature.

Part III: T.S.Eliot and Ferdinand de Saussure

The following is an intertextual attempt made between Eliot's crucial insights with those of Saussure. For the sake of clarity, the different threads of the argument are clustered in the form of points.

1- both Eliot and Saussure, literature and language respectively are regarded as systems, dehistoricised, decontextualized and divorced from the social sphere. They are thought of as self-referential, self-sufficient autonomous entities. Literature and language, in this way, are deprived of a great deal of activity and interactivity with other disciples.

2- pite having theorized literature and language as isolated systems, Eliot and Saussure do not deny the fact that meaning is essentially social. Eliot's "tradition" and Saussure's arbitrariness of the linguistic sign stand testimony to the fact that meaning is not the product of the individual talent nor is it inherent in the sign itself. Rather, meaning arises out of the collective community, from the social domain. It is a collective decision.

3- alistic mode of thinking is pervasive in both Eliot and Saussure. Notions are arranged in binary oppositions; they are clustered in bi-polar systems. In Eliot, there are tradition and individual talent, feeling and thought, presence of the past and pastness of the past (historical sense), situations and images (objective correlative), etc. Saussurean bi-planner linguistic theory is founded on the same principle: signified and signifier (linguistic sign), langue and parole, paradigmatic axis and syntagmatic axis, diachronic dimension and the synchronic one.

4- While Eliot's tradition perhaps corresponds to Saussure's langue, individual talent corresponds to parole. Tradition as the background upon which one can depend and draw is perceived as equivalent to langue as the rules, which legitimate and otherwise, certain uses of language. Conceived as wholes, they both occupy essential spaces in the background of the individual talent or the parole respectively. The latter notions are manifestations of the idiosyncrasies of the part; they both represent the peculiar and singular experiences or utterances of individuals.

5- The diachronic dimension of language as stated by Saussure seems to run parallel to Eliot's "pastness of the past", while the synchronic dimension is perhaps a parallel to "the presence of the past." In the early two notions, change occurs, whereas in the latter two, there is no perceptible change.

6- Eliot accentuates the notion of "objective correlative" for the success of any work of art. On the paradigmatic axis, there exist all feelings and thoughts. Their counterparts (situations and images) exist on the syntagmatic axis. The shift from the paradigmatic axis to the syntagmatic axis is facilitated and brought about by the objective correlative. Like the artist, this notion becomes the medium and "catalyst" for any artistic process. Similarly, in Saussurean linguistic theory, the selection of the signs occur on the vertical axis, and their arrangement into meaningful units takes place on the horizontal axis.

7- Both of them participate in the invitation to move towards scientific, objective research. Personal, communal, or historical associations are relegated to the margins. Research has to be conducted in a spirit of disinterested enquiry.

8- For both f them, the heart of the matter is the centre of the continuum. That is, for Eliot neither the author nor the reader counts. What counts most is the text. Likewise, Saussure focuses on language per se. . The producers as well as the receivers of linguistic signs have little significance in Saussurean linguistic

theory. The linguistic sign is the bone of all contention. "Without language," states Saussure, "thought is a vague, uncharted nebula. There are no pre-existing ideas, and nothing is distinct before the appearance of language" (112).

9- Form seems to constitute yet another aspect of similarity between Eliot and Saussure. Form, in Eliot's context, is essential; he is considered a New Critic to whom form is the "achieved content" and one of their major tenets. For Saussure, "linguistics works in the borderland where the elements of sound and thought combine; their combination produces a form, not a substance" (113).

To conclude, it seems clear that there always exists the possibility of finding a space in a world crowded with voices and noises. Within these luminal spaces, one can still hope to administer, conduct, organize, experiment and bring about whole new projects. The present study, I must admit, is not claimed to be an entirely novel project, capable of intellectual challenge or epistemic violence. Rather, it is only an attempt meant to throw light on the possibility of further thinking about the available materials, the possibility of further critical engagement with what one has. Guided by Eliot's insight of tradition, one feels tempted to affirm that in order for one to move forward, one must always look backward. This backward look is not an end in itself, but is rather a process, a source of inspiration that can keep the "wheel of fire" on. Unless we look backward to draw guidance, to get informed, and, most important of all, to learn from the experiences of others, we, by all means, join hands with Nietzsche that the only thing that we learnt from history is that we learnt nothing.

العنوان : تي أس اليوت و فرناند دي ساسيور
دراسة تناصية

يعتبر تي أس اليوت و فرناند دي ساسيور من عمالقة القرن العشرين الذين أسهمو في تكوين علم المعرفة النقدي الحديث ۰ فقد أسهما بشكل كبير في تطوير مفاهيم النقد والادب على حد السواء ۰ الدراسة الحالية تهدف الى اقامة علاقة تناص بين مساهمات اليوت وساسيور وتوضح مدى أهمية دمج حقول المعرفة في الدراسات الانسانية المعاصرة ۰

References

Belsey, Catherine. *Critical Practice*. 2nd ed. London: Routledge, 2002.

Eliot, T.S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. London: Methuen,1920.

---. *Selected Essays*. 1932. London: Faber, 1969.

Jefferson, Ann and David Robey. *Modern Literary Theory: A Comparative Introduction.* New Jersey, Barnes, 1986.

Menand, Louis. "T.S.Eliot and Modernity." *The New England Quarterly*. 69, No.4 Dec. 1996: 554-579. Jstor. 7 May 2008. http://www.jstor.org/stable/366554.

Molina, David Newton-de, ed. *The Literary Criticism of T.S.Eliot: New Essays*. London: Anthlone, 1977.

Onega, Susana. "Structuralism and Narrative Poetics." *Literary Theory and Criticism: An Oxford Guide*. Ed. Patricia Waugh. New York: OUP, 2006. 259-279.

Pritchard, John Paul. *Criticism in America: An Account of the Development of Critical Techniques From the Early Period of the Republic to the Middle Years of the Twentieth Century*. Norman: U of Oklahoma P, 1956.

Reeves, Gareth. "T.S.Eliot and the Idea of Tradition." Ed. Patricia Waugh. 107-118.

Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. 1916. eds. Charles Bally, Albert Sechehaye, and Albert Reidlinger. Trans. Wade Baskin. Great Britain: Philosophical Lib., 1960.

Selden, Raman. *The Theory of Criticism from Plato to the Present: A Reader*. London: Longman, 1988.

التقاء الساكنين بين الجوز والمنع

د. علي ناصر مطلك
م.حسين خضير عباس
جامعة ذي قار – كلية الاداب قسم علوم القران

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه الخيرين المنتجبين ....

إن ظاهرة التقاء الساكنين من الظواهر المذكورة في لغة العرب ، وكثيرا ما نسمع عن هذه الظاهرة وان النطق بالساكن الذي هو عدم الحركة غير ممكن، وان السكون ظاهرة أو عنصر له قيمه تقارن بقيم الحركات في اللغة تتضح في انه يميز بين الحرف الخالي من الحركة من غيره وان له وظيفة موسيقية في نهاية الكلمة تسمى بالوقف وله دور في تفعيلاته العروضية ، إضافة إلى انه دليل إعرابي وعلامة لبناء بعض الألفاظ [١] وشاع على لسان المعربين انه لا يجوز التقاء الساكنين ، فهذا الموضوع من الموضوعات الحساسة التي أخذت حيزا كبيرا في كتب اللغة ، مما دعا الباحثين والدارسين إلى أن يولوه عنايتهم ، وهذا ما دعانا إلى الكتابة في هذا الموضوع لندلي بدلونا في الدلاء ، فتناولنا هذا الموضوع من حيث أن التقاء الساكنين ليس هو ممتنعا دوما، فقد يجوز في بعض الحالات ، ومن المعلوم ان السكون هو راحة من عناء المتحركات ، فبينا حالات امتناع التقاء الساكنين ، وهذه الظاهرة هي قاعدة من جملة من القواعد المانعة من اجتماع أمرين، نحو كراهية توالي الأضداد ، واللغة تريد التقاء المتخالفين وتحرص على التخالف وتكره التنافر والتماثل ، فإما التنافر فلأنه يتنافى مع الذوق العربي وإما كراهية التماثل فلأنه يؤدي إلى اللبس[٢] فمن خصائص اللغة العربية عدم التقاء الساكنين سواء أكانا في كلمة واحدة أم كلمتين[٣] .

فخضنا غمار هذا الموضوع اقتداء بعلمائنا وأساتذتنا الذين بذلوا مهجهم في تحرير المسائل وتمحيصها واقتضت مادة البحث أن يقع في مبحثين ، خصصنا المبحث الأول لمواضع جواز التقاء الساكنين وهي حالات أربع يجدها القارئ في مطاوي البحث ، وتكلمنا في هذا البحث بشيء على المقاطع الصوتية في اللغة العربية لما لها من صلة بالموضوع لان المقطع الصوتي هو اصغر وحدة يمكن أن ينقسم إليها الكلام والمقطع الصوتي مكون من حروف صامتة و صائتة ، أما المبحث الثاني فتضمن الحالات التي لا يجوز فيها التقاء الساكنين فيجب التخلص من احد الساكنين بطرق متعددة ، هذا ونسأل الله العلي العظيم أن نكون قد وفقنا في عرض هذه الظاهرة العربية الواسعة وان يجعلنا الله من الذين أحاطهم بعنايته ورعايته انه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه الميامين وها نحن نشرع بالمقصود متوكلين على الله الملك الودود .

المبحث الأول :

مواضع جواز التقاء الساكنين :

يستثقل العربي ان يبدأ بالساكن ، فيلجأ إلى همزة الوصل للتخلص من الساكن ، واذا التقى ساكنان في السياق ، يعمد إلى التخلص منه بطريقة من الطرق ، ولكن هناك مواضع يسمح لها بالتقاء الساكنين . [٤]

والتقاء الساكنين مما يشترك فيه الاضرب الثلاثة الاسم والفعل والحرف ، فالاسم نحو قولك: من الرجل ؟ والفعل نحو خذ العفو ، واردد الجيش ، والحرف نحو هل الرجل في الدار ، وقد انطلق خالد ، ونظائره كثيرة[٥].

مع كون التقاء الساكنين من الأمور الممتنعة ، أجاز العرب التقاء الساكنين ، أي من دون أن يغير واحد من الساكنين في صور أربع :

الصورة الأولى : التقاء الساكنين على حدهما (وهو ان يكون الساكنان في كلمة واحدة حال درج الكلام ،والساكن الأول حرف مد ولين[٦] ، والثاني مدغم في مثله ، نحو قوله تعالى ((و لا الضالين))[٧] وقوله تعالى ((الحاقة))[٨] . وقوله تعالى ((و نسكي ومحيايْ [٩])) قرئت بإسكان الياء في الإدراج ، وهذا لم يجزه احد من النحويين إلا يونس لأنه جمع بين ساكنين ، وإنما إجازه يونس لان قبله ألفا والألف التي فيها تقوم مقام الحركة ، وأجاز يونس: أضربان زيدا ، وإنما منع النحويون هذا لأنه جمع بين ساكنين ، وليس في الثاني إدغام.[١٠]

قال أبو جعفر النحاس(ومن قراء بقراءة أهل المدينة وأراد أن يسلم من اللحن وقف على ((محياي)) فيكون غير لا حن عند جميع النحويين. [١١]

هذا هو كلام الأقدمين ، أما رأي العلماء المحدثين فمنهم من عد هذا وهما ؛ معللا ذلك بسبب الخط العربي، فظنوا الألف حرفا ساكنا ،وهو في الواقع رمز للفتحة الطويلة[١٢].

ولابد من ذكر شيء عن المقاطع الصوتية في العربية ، فالمقطع الصوتي اصغر وحدة يمكن ان ينقسم إليها الكلام ، وكلام الناس في أكثر لغات العالم يتألف من حروف صائتة وحروف صامتة ، والحروف الصائتة نوعان ، قصيرة وهي الحركات الثلاث ، الفتحة والضمة والكسرة ، وتسمى حروف اللين القصيرة ،وطويلة وهي حروف المد الثلاث (الواو والياء والإلف)

وتسمى حروف اللين الطويلة ، اما باقي الحروف فكلها حروف صامتة ، والحروف الصامتة كالراء والباء والتاء مثلا لا يمكن النطق بها مستقلة ، لعدم وضوحه في السمع الا في ظل حرف صائت ، والمقطع الصوتي هو ذلك الحرف الصائت اليه حرف صامت او حرفان او ثلاثة ، والمقاطع تتنوع بحسب ما ينضم الى الحرف الصائت من حروف صامتة.

تنقسم المقاطع الى الأشكال الآتية :

١. مقطع قصير ، نحو الكاف وحركتها (ك) في مثل كتب ،ويتكون هذا المقطع من صامت (اي :حرف صحيح) + صائت قصير (اي حرف لين قصير) .

٢. مقطع طويل مفتوح : نحو الكاف والالف (كا) في كلمة (كاتب) ويتكون هذا المقطع من صامت + صائت طويل ، علما ان المقطع المفتوح هو المقطع المنتهي بصوت صائت ، سواء أكان طويلا ام قصيرا .

٣. مقطع طويل مغلق حركته قصيرة : نحو كم ، ويتكون هذا المقطع من صامت + صائت قصير + صامت ، اي ما تكون من صوتين صامتين بينهما حركة قصيرة ، والمقطع المغلق هو المنتهي بصوت صامت نحو (من).

٤. مقطع طويل مغلق حركته طويلة : ويتكون هذا المقطع من صامت + صائت طويل + صامت نحو باب ، ويكون ذلك في الوقف .

٥. مقطع زائد في الطول : ويتكون هذا المقطع من صامت + صائت قصير + صامتين ، نحو (قـدْرْ) والملاحظ ان الشكلين الرابع والخامس لا ينطقان الا في حالة الوقف بخلاف الإشكال الثلاثة الأولى [١٣]

ومن المعلوم عند العروضيين ان علامة المقطع القصير هي (-) وعلامة المقطع المتوسط هي (-) [١٤]

أذن الساكنان لا يلتقيان حال الوصل إلا وأولهما حرف لين وثانيهما مدغم متصل [١٥]

فهذه المقاطع يأتي عليها الشعر والنثر في الكلام ، والمقطع الطويل لا يجوز في اللغة العربية الفصحى إلا في أخر الكلمة في حالة الوقف عليها ، او في وسطها ، بشرط ان يكون المقطع التالي له مبتدئاً يماثل الصامت الذي ختم هو به ، وهذه الحالة هي التي يعبر عنها اللغويون العرب القدامى بـ(التقاء الساكنين على حدهما) أو بعبارة أخرى يجوز فيها ورود المقطع الرابع باصطلاح علماء الأصوات [١٦]

وعند الدكتور إبراهيم أنيس أن التعبير بالتقاء الساكنين عبارة عن خلط بين أمرين مختلفين تمام الاختلاف إذ لم يفرقوا بين الحرف المشكل بالسكون وبين حرف المد ،بل اعتبروا كلا منهما ساكنا ، وبنوا قواعدهم على هذا الاعتبار ولكن الدراسة الصوتية تأبى هذا ، وتفرق بين المقاطع المشتملة على حرف المد وبين التي تتضمن حرفا ساكنا[١٧]. وسيأتي بيان رأيه بتفصيل في آخر البحث .

فهذه الحالة جائزة سواء أخذنا برأي المتقدمين أم برأي القائلين انه ليس من باب التقاء الساكنين وإنما هي عبارة عن حركة طويلة ، فكلهم مطبقون على جواز هذه الحالة ، والخلاف بالتسمية ولا مشاحة في الاصطلاح وهذا الجواز أي: جواز التقاء الساكنين خاص بالنثر أما الشعر فالمقطع الرابع لا يجوز فيه أصلا إلا في الوقف على القافية ، أي : انه لا يجوز فيه أمثال شابة – دابة ، ولا الضالين ، ومدهامتان ، واحمار ، واصفار ، لايقع في وزن الشعر الا في ضرب منه يقال له المتقارب . فانه جوز فيه على بعد التقاء الساكنين ، وهو قوله .

فذاك القصاص وكان التقاص

فرضا وحتما على المسلمينا[١٨]

ولو قال : كان قصاص فرضا وحتما ، كان أجود وأحسن ، ولكن قد أجازوا هذا في هذه العروض ، ولا نظير له في غيرها من الاعاريض.[١٩]

س/ ما البحر المتقارب ؟ وما هي تفعيلاته ؟

ج/ سمي البحر المتقارب متقاربا لتقارب أوتاده بعضها من بعض ، لأنه يصل بين كل وتدين سبب واحد ، فتتقارب الأوتاد وتفعيلاته .

فعولن فعولن فعولن فعولن

فعولن فعولن فعولن فعولن [٢٠]

وكذا ذكر ابن رشيق في العمدة [٢١] .

وقال : وإذا كان الشعر العربي لا يقبل مثل هذا النوع من المقاطع ، فان الشاعر اذا اراد استعمال كلمة تحتوي على هذا المقطع الجائز في النثر ، أقحم همزة في الكلمة او بعبارة اخرى ، قسم المقطع إلى مقطعين مثل قول كثير عزة :

وانت ابن ليلى خير قومك مشهدا

إذا ما حمأرّت بالعبيط العوامل [٢٢]

لذا ذكر الازهري وهو يعدد أنواع الهمزات في اللغة العربية ، الهمزة التي تزداد لئلا يجتمع ساكنان ، ومثل لها بـ(أطمأن – واشماز)وغيرها ، أي: ان اصل أطمأن اطمان ، وأصل اشمأز ، اشماز . [٢٣]

وذكر ابن جني من أنواع الهمزات ، همزة البدل ، فقال ((فأما إبدالها من الألف ، فنحو ما حكي عن أيوب السختياني انه قرأ .. ولا الضألين (فهمز الألف) وذلك انه كره اجتماع ساكنين الألف واللام الأولى ، فحرك الألف لالتقائهما ، فانقلبت همزة)[٢٤]

ومن ذلك قولهم :

يا عجبا قد رأيت عجبا

حمار قبّان يسوق ارنبا [٢٥]

خاطمها زأمّها أن تذهبا

يريد (زامها) لكنه لما حرك الإلف ، اذ لا يسوغ في الشعر الجمع بين ساكنين قبلهما همزة[٢٦] ، فالشاهد هو (زأمها) فقد اضطر الراجز الى تحريك الالف ، فانقلبت همزة ، والاصل (زامها) [٢٧]

وقد بالغ في الفرار من التقاء الساكنين من قرا ((ولا الضألين)) فقلب الحرف الذي لا يمكن تحريكه الى حرف يمكن تحريكه ، ثم حرك . ، وكذا في قوله تعالى في قراءة ((فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جأن)) [٢٨]

و حكي عن أبي عثمان عن أبي زيد ، قال : سمعت عمرو بن عبيد يقرأ (فيومئذ لا يسال عن

ذنبه انس ولا جأن)، فظننته قد لحن ، حتى سمعت العرب تقول : شأبة ودأبة ، قال أبو العباس : فقلت لأبي عثمان أتقيس ذلك ؟ قال : لا ، ولا أقبله .[٢٩]

فالحالة الأولى من حالات جواز التقاء الساكنين هي حالة كون الحرف الأول الساكن حرف مد والثاني مدغماً في مثله ، فلا بد من حصول هذين الشرطين ، فان وجد حرف مد نحو (قُوْم) أو حرف مدغم مثله فحسب نحو (شُدّ) لم يجز ويجب حينئذ إزالة الساكنين كما سيأتي ان شاء الله . وانما وجب في التقاء الساكنين على حدهما ان يكون الاول حرف مد ولين ، والثاني مدغما ، لما في حرف المد من المد القائم مقام الحركة ، والساكن اذا كان مدغما يجري مجرى المتحرك ، لان اللسان يرتفع بهما دفعة واحدة [٣٠]، ويجب ان يكون حرف المد والحرف الثاني المدغم في مثله في كلمة واحدة فلو كان المد في اخر الكلمة والمدغم في اول كلمة اخرى لم يكن اجتماعهما على حدهما فوجب ازالة اجتماعهما .[٣١]

قال رضي الدين الاسترابادي ((رحمه الله تعالى)) في بيان علة جواز ذلك: ((وانما أمكن ذلك مع حروف العلة ، لان هذه الحروف هي الروابط بين حروف الكلمة بعضها ببعض ، وذلك انك تأخذ ابعاضها اعني الحركات ، فتنظم بها بين الحروف ، ولولاها لم تتسق ، فإذا كانت ابعاضها هي الروابط وكانت إحداها وهي ساكنة قبل ساكن أخر مددتها ومكنت صوتها منها حتى تصير ذات اجزاء ، فتتوصل بجزئها الأخير إلى ربطها بالساكن الذي بعدها ، و لذلك وجب المد التام في أول مثل هذين الساكنين[٣٢].

<u>الصورة الثانية : التقاء الساكنين حال الوقف :</u>

أجاز النحويون التقاء الساكنين حال الوقف ، لان الوقف لقصد الاستراحة ، ولتهوين أمر الثقل الذي كان فيه القارئ[٣٣]

ويكون الوقف حينئذ كالساد مسد الحركة ، نحو قام زيد – هذا بكر ،وانما سد الوقف مسد الحركة لان الوقف على الحرف يمكن جرس ذلك الحرف ،ويوفر الصوت عليه ، فيصير توفير الصوت بمنزلة الحركة له ، الا ترى انك اذا قلت عمرو ، ووقفت عليه ، وجدت للراء من التكرر وتوفير الصوت ما ليس لها اذا وصلتها بغيره ، وذلك أن تحريك الحرف يقلقله قبل التمام ، و يحتذيه إلى جرس الحرف الذي منه حركته ، ويؤيد ذلك إن حروف القلقله المجموعة في ((قطب جد)) لا يمكن الوقوف عليها الا بصوت ، وذلك لشدة الحفل والضغط ، وذلك نحو (الحق) و (اذهب) و (اخلط) و (اخرج) فلا تستطيع الوقوف عليها الا بصوت ، فمتى ادرجتها وحركتها ، زال ذلك الصوت لان اخذك في صوت اخر ، وحرف سوى المذكور يشغلك عن اتباع الحرف الاول صوتا ، فالحرف الموقوف عليه أتم صوتا و اقوى جرسا من المتحرك ، فسد ذلك مسد الحركة ، فجاز اجتماعه مع ساكن قبله .[٣٤]

لذلك قال ابن الحاجب في الشافية ((التقاء الساكنين يغتفر في الوقف مطلقا)) وشرح الرضي رحمه الله : قوله مطلقا بأن قال ((أي سواء أولهما حرف لين كـ(المؤمنون) والمؤمنين والمؤمنات ، ولا نحو بكر عمرو)) .[٣٥]

و إنما جاز التقاء الساكنين حال الوقف ، لتوفر الصوت على الحرف الموقوف عليه حتى صار بمنزلة الحركة[٣٦].

اذاً الموضع الثاني الذي يجوز فيه التقاء الساكنين هو حال الوقف ، نحو قال : ثوب.[٣٧]

<u>الصورة الثالثة : التقاء الساكنين حال إبدال همزة الوصل ألفا .</u>

اي : اذا دخلت همزة الاستفهام على ما أوله همزة وصل مفتوحه ، لم يجز حذف همزة الوصل ، وان وقعت في الدرج ، لأننا لو حذفنا همزة الوصل لالتبس الخبر بالاستفهام ، وهذا هو مد الفرق عند علماء التجويد [٣٨]

فلما كانت حركتا الهمزتين القطع والوصل متفقتين بحركة واحدة هي الفتح ، فيجب قلب إحدى الهمزتين ، وللعرب في ذلك طريقان

أكثرهما قلب الثاني الفا محضة ، والطريق الثاني هو تسهيل همزة الوصل الثانية بين الهمزة والالف ، والاول اولى ، لان حق الهمزة الثانية كان هو الحذف ، لوقوعها في درج الكلام ، والقلب اقرب الى الحذف من التسهيل ، لأنه اذهاب للهمزة بالكلية كالحذف[٣٩] .

فحين انقلاب همزة الوصل الثانية ألفاً ، والإلف ساكن أبدا ، فالتقى مع لام التعريف وهي ساكنة ، فلزم التخلص من الساكنين ، ولكن لم تحذف للسبب المذكور قبل ، وهو وجود الإيهام في انه هل المراد (الاستفهام) او الخبر ، فتعين إثبات الألف المدية المنقلبة عن همزة ، ومن الجدير بالذكر ان هذا الامر قد وقع في القرآن الكريم في اربعة مواضع ، وهي موضعان في سورة الأنعام ، قوله تعالى ((.... قل آلذكرين حرم..))[٤٠]، وفي سورة يونس في قوله تعالى ((قل آلله أذن لكم))[٤١]

والموضع الرابع في سورة النمل في قوله تعالى ((آلله خير اما يشركون))[٤٢]

فلما اجتمع ساكنان في نحو ((ألرجل عندك)) ، وكذا في نحو ((أيمن الله يمينك)) ، ((وأيم الله يمينك)) بقلب همزة الوصل ألفا ، لدخول همزة الاستفهام عليها ، بسبب اللبس ، وليس في العربية تثبت فيه همزة الوصل في درج الكلام إلا في هذين الموضعين،إي: مع همزة الاستفهام فيما فيه لام التعريف وفي أيمن وأيم [٤٣]

والذي سهل وسوغ التقاء الساكنين في هذا المورد هو كون الألف حرفا هاويا ، فهو أمكن في المد من أخويه الواو والياء المديتين[٤٤] .

وبعض العرب تجعل همزة الوصل بين الألف والهمزة ، وعلق صاحب الكناش على هذا بانه غير فصيح [٤٥] نحو قول الشاعر :

وما أدري إذا يممت أرضا
أريد الخير أيهما يليني
أالخير الذي أنا ابتغيه
أم الشر الذي هو يبتغيني [٤٦]

فانه لو لم يجعلها بين بين لم يقم الوزن[٤٧].

الحالة الرابعة من حالات جواز التقاء الساكنين

هو التقاؤهما في حال تعداد حروف الهجاء والأعداد ونحوهما، فحروف الهجاء نحو (جيم – شين) فيلتقي ساكنان ، فيجوز ذلك وقفا ووصلا ، ومثال غير حروف الهجاء ، نحو مرصاد – ثمود ونحو ذلك وتختلف هذه الحالة عن الحالة الثانية ، وهي التقاء الساكنين حال الوقف بان تلك الحالة في المركبات ، وهذه في الكلمات المفردة فافترقا[٤٨] فسكون أواخرها ليس لأنها كانت متحركة ثم قطعت حركتها لاجل الوقف ،بل لكونها مبنية على السكون ، قاله الرضي(رحمه الله تعالى) في شرح الشافية[٤٩] وذكر الزمخشري (رحمه الله تعالى) انها (أي اسماء حروف الهجاء) من الأسماء المعربة ولكن سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الأسماء ،إذ لا يمسها إعراب لفقد مقتضيه وموجبه ، والدليل على أن سكونها وقف ، وليس ببناء أنها لو بنيت لحذي بها حذو (كيف) و (أين) و (هؤلاء) ، ولم يقل ص ، ق ، ن ،مجموعا فيها بين ساكنين .[٥٠]

وقال البيضاوي معلقا على كلام الزمخشري : "وهي ما لم تلها العوامل موقوفة خالية من الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه ، لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الأصل ، و لذلك قيل : ص و ق مجموعا فيها بين ساكنين ، ولم يعامل معاملة (أين) و (هؤلاء)، ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها افتتحت السورة..[٥١]" وقد اجمع النحويون على أن هذه الحروف وجميع حروف الهجاء مبنية على الوقف لا تعرب ، كما بني العدد على الوقف ، و لأجل ذلك جاز ان يجمع بين ساكنين ، كما جاز ذلك في العدد ، تقول : واحد – اثنان – ثلاثة – أربعة ، فتقطع ألف (اثنين) وهي ألف وصل ، وتذكر الهاء في ثلاثة و أربعة ، فلو لم تنو الوقف لقلت ثلاث بالثاء[٥٢] ولو لم تقدر السكت لنطقت بالثاء ثلاثة وأربعة ، وفي حال إيصالها ببعضهما ولم تقف عليها

نقلت حركة همزة أربعة إلى الهاء فتقول ثلاثة بالثاء لا بالهاء[٥٣] نحو قول الشاعر

اقبلت من عند زياد كالخرف

تخط رجلاي بخط مختلف

تكتبان في الطريق لام ألف

الشاهد هو (لام الف) إذ انه جمع بين ساكنين وهذا يدل على ان حروف التهجئ مبنية على السكت ؛ اذ لولا ذلك لما سكت بالميم ؛ ولا تذهب الى ان الميم هنا مفتوحة ، فلا شهادة بالبيت ؛ لان فتحة الميم فتحة همزة ألف ألقيت فتحتها إلى الميم لما لم يستقم الوزن ، والمراد (لام) بسكون الميم. [٥٤]قال الحريري : (واما الاعداد فانك ان عطفت بعضها على بعض اعربتها ، كقولك : واحد واثنان وثلاثة ، او وصفتها كقولك : تسعة اكثر من ثمانية ، وان ذكرتها مرسلة بغير حرف عطف بنيتها ، فقلت : واحد اثنان ثلاثة اربعة ، وهكذا حروف الهجاء ان اجريتها مجرى الاسم اعربتها ، كقولك : كتبت صادا مستوية وسينا مخفضة وان سردتها بغير حرف عطف بنيتها ايضا على الوقف ، وعلى هذا قرئ (كهيعص) [٥٥][٥٦]

وقال الاخفش : فان هذه الحروف أسكنت ، لان الكلام ليس بمدرج ، وإنما يكون مدرجا لو عطف بحروف العطف ، وذلك ان العرب تقول في حروف المعجم كلها بالوقف ، إذا لم يدخلوا حروف العطف ، فيقولون (ا لف با تا ثا ، ويقولون :ألف وباء وتاء وثاء) [٥٧] هذه ابرز الحالات التي يجوز او يسوغ فيها التقاء الساكنين.

واستيفاء للبحث ستناول في المبحث الثاني الحالات التي لا يجوز فيها التقاء الساكنين ؛ إذ يجب إزالة احد الحرفين الساكنين بطرق عدة ذكرها العلماء.

المبحث الثاني : إزالة التقاء الساكنين .

عرفنا مما تقدم أن السكون وحدة في النظام الصوتي للغة العربية ، يقف في مقابل الحركة ايا كانت الحركة فتحة او كسرة او ضمة ، فيكون بينهما قيمة خلافية ، فالنظام الصوتي يشتمل على السكون بهذا الوصف ، وهو يشتمل على السكون أيضا في القواعد الصوتية الخاصة ، نحو:ليس في اللغة ابتداء النطق بالساكن و(ليس في اللغة التقاء الساكنين)ومن قواعد اللغة الوقف بالسكون ، وهلم جرا[٥٨]

ويشتمل النظام الصرفي على ظواهر تتحقق بإسكان حرف من الحروف كالتصغير يتحقق بياء ساكنة ، نحو تصغير درهم – دريهم ، ويشمل النظام النحوي على ظواهر تتحقق بالإسكان كبناء بعض الصيغ والكلمات على السكون نحو هذا – ما ،فالنظام اللغوي في صوره المختلفة الصوتية والصرفية والنحوية يقرر السكون علامة على وظائف لا تؤدى إلا به[٥٩].

فأحيانا تواجهنا كلمة مبنية على السكون ، والكلمة اللاحقة أيضا مبدوءة بحرف ساكن ، كما في قولك (اعرف أخوانك) فالكلمة الثانية تبدأ بحرف ساكن هو الخاء والكلمة السابقة منتهية بالفاء ، وهي ساكنة ايضا ، فيجب التخلص من الساكن الاول بالكسر ونحوه [٦٠].

فالنظام اللغوي يقرر السكون علامة على وظائف معينة كما تقدم ولكن الحالة تتطلب شيئا غير الذي قدره النظام ، وهو التخلص من هذا السكون ، لذلك قررت اللغة نظاما فرعيا ، وهو نظام التخلص من الساكنين .

والنحو العربي يعتمد على دعامتين من اهم دعائمه ، إحداهما من عطاء النظام الصوتي وهي (طلب الخفة) والأخرى من مطالب السياق ، وهي (أمن اللبس)[٦١]

وضرب الدكتور تمام حسان مثالا على ظاهرة طلب الخفة في اللغة العربية ، فقال (دعنا نضرب مثلا واحدا لتفوق اللغة العربية على اللغة الانجليزية في مجال طلب الخفة ، إن اللغة العربية ترفض التقاء الساكنين ، وتتخذ الإجراءات العد ولية (عن اصل الوضع) ما يحول بين السياق العربي وهذا النوع من الثقل ، واذ ترفض اللغة العربية هذا النوع من الثقل ، نرى اللغة الانجليزية تسمح في ضوء الفهم العربي لهذه الظاهرة بالتقاء اربعة سواكن كما في (five sixes) _ (اي خمسة اسداس) فالكلمة الدالة على الأسداس تشتمل على أربعة سواكن كما يلي (ك – س – ث – س) ... تم قال وليس

على المتكلم العربي ان ينطقها نطقا سليما ، ذلك لأنه إذا رأى توالي الساكنين ثقيلا فما بالك بتوالي الأربعة [٦٢]

وظاهرة التخلص من التقاء الساكنين في السياق تصبح جزءا من سليقة العربية ، وعادة من عاداته النطقية ، فاذا تعلم لغة أجنبية لا تمنع التقاء الساكنين فان هذا العربي سرعان ما يخضع للعادات النطقية ، فيسعى إلى التخلص من التقاء الساكنين ،كلما صدافه ، فاذا صادف كلمة مثل (display) في اللغة الانجليزية ، فاما الا يكون عارفا بتركيب الكلمة من جزءين هما (dis) و (play) وفي هذه الحالة ، يكسر السين ، واما ان يكون عالما بذلك فيكسر الباء ، ويكون النطق اما في صورة (disiplay) واما في صورة (dispilay) على الترتيب. [٦٣]ولزيادة الفائدة قمنا بتقسيم هذا المبحث الى مطلبين :

المطلب الاول :- ازالة التقاء الساكنين بالحذف .

المطلب الثاني :- التخلص من التقاء الساكنين بالتحريك .

المطلب الأول : إزالة التقاء الساكنين بالحذف .

والحذف على حالات :-

الحالة الأولى : من حالات الحذف : اذا التقى ساكنان ،وكان أولهما حرف علة والساكن الثاني لم يكن مدغما في مثله ، فيحذف حرف العلة اما لفظا وخطا واما لفظا فقط . فمن الاول نحو لم يقم – لم يخف والأصل (يقوم – يخاف)،وهذا الحذف لحرف العلة لا يؤدي إلى لبس ، فان ادى الى لبس لا يحذف حرف العلة بل يحرك الثاني لكي لا يلتقي ساكنان؛ لان حرف المد ساكن ابدا لا يحرك كما في نحو المسلمون – مسلمان ، فالنون هي عوض عن التنوين وهي نون التمكين ، فلو حذفت الالف او الواو لألتبسا بالمفرد المنصوب والمرفوع المنونين[٦٤]،، ونحو اخشي يا امرأة ، أصلها اخشي تحركت الياء وانفتح ما قبلها ، فأنقلب الفا ، فاجتمعت مع ياء الضمير ، فحذفت الألف ، فبقي اخشي ،وكذا نحو رمت – غزت – والأصل . (رميت–غزوت) فتحركت الياء والواو ، وانفتح ما قبلها ، فقلبتا ألفا ، فبقي (رمات - غزات) فالتقى ساكنان الالف وتاء التانيث الساكنة ، فسقطت الألف فصار (رمت – غزت)[٦٥] فهذه الحالة يكون حذف احد الساكنين في الافعال معتلة الوسط ،ويطلق عليها في لسان الصرفيين بـ (الأجوف) نحو صام – قام ، ففي الأمر تكون صم – قم وأيضا تكون هذه الحالة في الافعال المعتلة الاخر (الناقصة) كما تقدم في نحو (رمي – غزا ، اذا أسندت إلى الضمائر على تفصيل [٦٦])

س/ فان قيل لم حذفت الواو في (لم يقم) ولم تحذف الميم ؟

ج / إنما وجب الحذف في الواو دون الميم لوجهين :

١. إن الميم لو حذفت وبقيت الواو لجاز ان يلقاها ساكن اخر ، ولابد من حذف الواو أو تحريكها ، فلو حذفت أدى ذلك إلى الإجحاف بالفعل ، ولو حركتها لأدى ذلك إلى الاستثقال ، اذ كانت الحركات على حروف مستثقلة كالواو مثلا ، فوجب أن تحذف الواو ، ويبقى الميم التي لا يستثقل عليها الحركة ، ولا يجب حذفها .

الوجه الثاني : ان حروف المد اضعف من غيرها ، فلما وجب حذف احد الحرفين ، وجب حذف الاضعف ، وهو الواو ، بالإضافة إلى ان حذف احد حروف العله ، يكون بتعويض بخلاف حذف احد الحروف الصحيحة ، فيكون دون تعويض.[٦٧]

هذا الحذف لأحد الساكنين يكون لفظا وخطا ، اي : لا وجود للساكن الأول لا في اللفظ ولا في الرسم ، أما حذف الساكن الأول لفظا لاخطا فنحو غلاما القاضي ، وصالحو القوم وصالحي القوم ، بحذف الالف والواو والياء لفظا لاخطا [٦٨]

ففي نحو مررت بغلامي الحسن ، حذفت ياء المتكلم (لفظا) فقط ، حيث تلفظ الميم مكسورة ودون اظهار الياء في اللفظ مع بقائها في الخط مدغمة بما بعدها ، وهكذا في الألف في المثنى وواو جمع المذكر ويائه. [٦٩].

ففي الأمثلة المتقدمة كان التقاء الساكنين في كلمتين منفصلتين ، وكانت لام الكلمة الأولى

حرف مد ، فحذفت لفظا لا خطا ، كما في نحو : يسعى الحجاج بين الصفا والمروة فيكون النطق بالجملة كالأتي:((يسعل حجاج بين الصفا والمروة)) ، ونحو ((يدعو الإسلام إلى التسامح)) ، تنطق ((يدعل إسلام التسامح))، بحذف واو : يدعو ، وألف (إلى) في اللفظ دون الرسم[٧٠].

ومن الجدير بالذكر ان النحاة نقلوا المثل القائل ((التقت حلقتا البطان[٧١])) وهو مثل يضرب اذا تفاقم الشر ؛ لان معنى البطان : هو الحزام الذي يجعل تحت بطن البعير ،وفيه حلقتان ، فاذا التقتا ،فقد بلغ الشد غايته .

ولا تلتقي حلقتا البطان إلا عند غاية هزال البعير او فرط شد البطان[٧٢]وهذا المثل مضروب للامر الشديد فنقلوا هذا الشاهد ،وقالوا يجب حذف الالف في (حلقتا البطن) لالتقاء الساكنين ،ولكنها لما لم تحذفه قالوا هذا شاذ ، وقالوا كما حذف الالف في يخشى القوم ونحوه ، ولكن الحقيقة ان الحذف موجود في (حلقتا البطان) ونحوه الا ان الحذف في (لم يبع) و (لم يقم) : حذف لفظا وخطا ، والحذف في (حلقتا البطان) ونظائره حذف لفظا دون الخط ،الا ان يقولوا ان الحذف في قولهم (غلاما القوم) حذف ما كان مدة فيها لان الألف حرف مد ، ولكن لم تحذف المدة في (حلقتا البطان) فحكموا بالشذوذ .

الحالة الثانية : هي انه اذا سبقت كلمة (ابن) بعلم منون ، فيجب حذف التنوين ، لان التنوين هو عبارة عن نون ساكنة ، وذلك نحو محمد بن عبد الله (صلى الله عليه واله وسلم) فنقول محمد بن عبد الله (صلى الله عليه واله وسلم) وذلك بحذف التنوين فكلمة (ابن) الباء فيها ساكنة ، والدال في (محمد) منونة ، والتنوين سكون ، فحذف تنوين (محمد) ومن بالجدير أن (ابن) تحذف فيها همزة الوصل لفظا وخطا فيما إذا كانت مسبوقة بعلم ،وبعدها علم ، بشرط أن يكون العلم الثاني صفة للعلم الأول وأب له ما لم تقع (ابن) اول السطر.[٧٣]

ومما حذف منه التنوين لالتقاء الساكنين قول أبي الأسود

فألفيته غير مستعتب

ولا ذاكر الله إلا قليلا [٧٤]

فالشاهد في البيت حذف التنوين من (ذاكر) لالتقائه ساكنا مع لام لفظ ألجلالة.[٧٥]وهذا الحذف عند سيبويه لكثرة الاستعمال مع التقاء الساكنين [٧٦] ومنهم من يعد هذا الحذف غير مقيس ، وحجته في ذلك ان استقراء كلام العرب يدل على اول الساكنين اذا التقيا ، انما يحذف احدهما اذا كان حرف مد خاصة ، اما اذا كان حرفا صحيحا فلا حذف .[٧٧] وهذا القول قياس ، وبيت أبي الأسود المتقدم سماع ومن الشواهد أيضا على حذف التنوين قول الشاعر :

ومن بني خلف الخضر الجلاعيد [٧٨][٧٩]

فالشاهد هو (خلف الخضر) فقد حذف التنوين من (خلف) لاتقاء الساكنين التنوين وسكون اللام في (الخضر) . قال صاحب الكناش معلقا على هذا الحذف بقوله (و إنما جاز ذلك لان التنوين تواخي حروف اللين في كونها تدغم في الياء والواو ، وتزاد كما تزاد حروف المد ، فلذلك حذف التنوين من (خلف) ... [٨٠]وذكر المبرد نحوا مما قاله صاحب الكناش ، وأضاف : "ويبدل ، أي: التنوين ، بعضها من بعض أي : من حروف المد واللين ، فتقول : رأيت زيدا ، فتبدل الألف من التنوين ، وتقول في النسب إلى صنعاء وبهراء ، صنعاني وبهراني ، فتبدل النون من إلف التأنيث"[٨١] . ومن المعلوم أن كل كلمة أذا وقفت عليها أسكنت أخرها إلا ما كان أخرها منونا ، فانك تبدل من تنوينه ألفا حالة النصب نحو رأيت زيدا[٨٢] وروي عن خالد الحذاء انه قال : سألت نصر بن عاصم ، وهو أول من وضع العربية ، كيف تقرا ((قل هو الله احد الله الصمد)) فلم ينون (أي : أحد : لم ينونها حين الوصل ،قال خالد : فأخبرته ان عروة ينون (يعني : في الوصل ، فقال ، بئس ما قال ،وهو للبئس أهل فأخبرت عبد الله بن أبي إسحاق بقول نصر بن عاصم ،فما زال يقرأ بها

حتى مات [٨٣] ووجه هذه القراءة ان نصر بن عاصم الحق نون التنوين بحروف المد في وجوب الحذف اذا لقيت ساكنا [٨٤]. ويمكن الجمع بين القول المجوز لحذف التنوين اذا لقي ساكنا وبين المانع للحذف والمقتصر فقط فيما اذا كان الساكن الاول مديا بان حذف التنوين قليل وذاك مطرد وهذا ما نبه عليه ابن مالك [٨٥]

الحالة الثالثة : وهي في حالة نون التوكيد الخفيفة اذا وليها ساكن ، فانها تحذف تخلصا من التقاء الساكنين ، نحو : لتقرأ الكتاب ([٨٦]) قال ابن مالك: ((واحذف خفيفة لساكن ردف [٨٧].

ومنه قول الشاعر :

لا تهين الفقير علك ان تركع

يوما والدهر قد رفعه [٨٨]

اذ الأصل لا تهينن بنون التوكيد الخفيفة ، لكنها حذفت لالتقاء الساكنين وبقي الفعل مبنيا على الفتح في محل جزم بلا الناهية ، ولكن (لا) الناهية إذا باشرت الفعل بدون التوكيد بالنون فيقال لا تهن[٨٩] فان قيل : لماذا لم تحرك النون للتخلص من التقاء الساكنين بدلا من الحذف ؟

ج / انهم قصدوا عدم تسويتها بالتنوين الذي هو نون ساكنه ،و لكن التنوين لازم للأسماء ، لانه من خصائصها ، بخلاف النون الخفيفة ، فانها قد تترك من الفعل بلا مانع ، فلما اضطروا الى تحريكها او حذفها اذا التقت مع ساكن اخر اجروا التنوين على الأصل بالتخلص من التقاء الساكنين بالتحريك اذا لم يكن مدة كما سيأتي وابقوا النون على خلاف الاصل ، وهو حذف اول الساكنين مع كونها ليست مدة وذلك للتفريق بين النون الخفيفة وبين التنوين ،ولم يتخلصوا من النون بالتحريك ،ومن التنوين بالحذف ، لكون التنوين لازما للاسم بخلاف النون[٩٠] .

<u>المطلب الثاني التخلص من التقاء الساكنين بالتحريك</u>

ومن طرق التخلص من التقاء الساكنين تحرك احدهما ، وهل يتحرك الساكن الاول او الثاني ، هناك أقوال عدة أهمها :-

١- منهم من قال الاصل تحريك الساكن الاول لان به التوصل الى النطق بالثاني وهو همزة الوصل يتوصل بها بالنطق بالساكن ولان سكونه هو المانع من التلفظ فيزال ذلك المانع بتحريكه[٩١].

٢- ومنهم من قال الاصل تحريك الساكن المتاخر لان الثقل ينتهي عنده كما كان في تكسير الاسم الخماسي وتصغيره نحو سفرجل ، فعند تكسيرها او تصغيرها فانه يحذف خامسها وهو اللام فيقال سفارج بالتكسير وسفيرج بالتصغير وكذا هنا [٩٢]

٣- ومنهم من قال الاصل تحريك ماهو طرف الكلمه سواء كان اول الساكنين او ثانيهما لان الأواخر هي مواضع التغيير ولذلك كان الاعراب في اخر الكلمة [٩٣] والجامع بين هذه الاقوال ان يقال ان يغير الساكن الاو، واحيانا ان يغير اخوه الساكن الثاني ويكون تحريك احد الساكنين بحسب الحرف ، فان كان الساكن الاول حرفا صحيحا فالاصل تحريكه بالكسر ، وذلك من سجية النفس ان تختار الكسر اذا لم تستكره على حركة أخرى[٩٤]، وقيل لما كان السكون في الافعال وقد أقيم السكون في الأفعال مقام الكسر في الأسماء ، قال ابن مالك في الخلاصة :-

والاسم قد خصص بالجر كما قد خصص الفعل بان ينجزما [٩٥]

ويمكن القول في اختيار الكسرة في تحريك الساكن الاول ماذكره ابن الشجري في اماليه فقال :-(والسبب في تحريك احد الساكنين بالكسرة غالبا لكونها أصلا في هذا الموضع لسببين :-

١- اختصاص الاسم الجر واختصاص الفعل بالجزم ، فلما أرادوا أن يحركوا المجزوم لالتقاء الساكنين حركوه بالكسر التي هي نظير الجزم ، ولما وجب هذا بالسكون المسمى جزما حملوا عليه السكون المسمى وقفا.

٢- أنهم لو حركوا المجزوم لالتقاء الساكنين بالضم او الفتح التبست حركته بالحركة الحادثة عن عامل ، فلو فك لا يخرجِ الغلام ، اردت ان تنهاه على الخروج ولم يكن في ذلك صدق ولا كذب ولو ضممت الجيم كان خبرا منفيا ، واحتمل التصديق والتكذيب ، فلولا الفرق بين هذين المعنيين باختلاف الحركة التبس النهي بالنفي)[٩٦]

وعلق صاحب المعجب على كلام ابن الشجري بقوله :- وهذا صحيح ؛ اذ الحركات كافة انما جيء بها في الكلام للتمييز بين المعاني المختلفة ورفع الالتباس والحركتان (الضمة والفتحة) لا تفيان بالمطلوب غالبا) [٩٧]

فالحرف الصحيح الساكن اذا التقى مع ساكن اخر الاصل كما تقدم ان يحرك بالكسر ، نحو ((اذهب اذهب بكسر الباء لسكونها وسكون ذال ((اذهب)) التي بعدها لسقوط همزة الوصل في درج الكلام[٩٨].

وهذا التحريك بالكسر سواء اكان التقاء الساكنين في كلمة واحدة كما اتضح في الامثلة السابقة ام في كلمتين نحو قوله تعالى ((اذ قالت أمرأة عمران ...)) [٩٩]

وقوله تعالى : ((لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب ...))[١٠٠] ونحو قولهم اخذت من ابنك ، فتكسر نون – (من) لالتقائها ساكنة مع الباء الساكنة .[١٠١]

فما تقدم هو التحريك بالكسر ، أما التحريك الثاني للساكن الأول إذا كان صحيحا فهو بالضم ، وذلك في ميم جماعة الذكور المتصلة بالضمير المضموم ، نحو قوله تعالى : (كتب عليكم الصيام)[١٠٢] وقوله تعالى : (لهم البشرى) [١٠٣]

وكقول الشاعر[١٠٤]:

هذا لعمركم الصغار بعينه

لا أم لي ان كان ذاك ولا اب

والأصل : لعمركم الصغار بسكون الميم ولا فرق في كون الضمير المضموم هاء نحو قوله تعالى (هم المؤمنون)[١٠٥]او غيرها نحو قوله تعالى (انتم الفقراء)[١٠٦] وقوله تعالى (يأت بكم الله) [١٠٧][١٠٨] فان قيل اذا كان الاصل بتحريك احد الساكنين ان يكون بالكسر فلم عدل عن ذلك ؟

ج/ لا يخرج عن هذا الأصل إلا لعله والعلة هي : الاتباع أي : اتباع لضمة الكاف في اية الصيام وقول الشاعر واتباع لضمة الهاء في الاية الكريمة الاخرى لضمة الهاء والتاء في الآيتين الأخريين ، اما اذا كان الضمير قبل ميم الجمع مكسوراً فبعضتهم يكسرها كقراءة أبي عمرو (عليهِمِ الذلة) [١٠٩]. وقوله تعالى :

(بهِمِ الأسباب)[١١٠][١١١] فسبب الكسر هنا إما الإتباع ، وإما على أصل التخلص من التقاء الساكنين[١١٢].

وأحيانا يحرك الساكن الصحيح الاول بالفتح ، نحو قوله تعالى ((الم الله ...))[١١٣] فاذا وصلت (الم) بـ (الله) .. التقى ساكنان الميم واللام من لفظ الجلالة ، فحركت(الميم) وهي الساكن الأول بالفتح ، والأصل إن يكون التحريك بالكسر ، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا لعلة كما تقدم ، والعلة هنا لان قبل الميم ياء ، وقبل الياء كسرة هكذا (ميم) فكرهوا الكسر فيها ، كما كرهوا الكسر في أين – كيف كما سيأتي ذلك ، ومن المعلوم إن الثقل في الميم ابلغ لانكسار ما قبل الياء[١١٤] .واختلف في فتحة الميم ، هل هي نتيجة التقاء الساكنين ، فحركت بالفتح ، وذلك ليحصل التفخيم في لفظ الجلالة ؛ لأنها تفخم بعد الفتحة ، والضمة ، وترقق بعد الكسرة ، فلو كسرت لزم إن ترقق ، والتفخيم به أولى ، فهذه الفتحة على هذا القول فتحة لتجاور ساكنين لا فتحة نقل الهمزة في اسم الله (جل جلاله)[١١٥] فقال الزمخشري: ((وأما فتحتها ، أي: فتح الميم

حال الوصل ، فهي حركة الهمزة القيت عليها حين أسقطت للتخفيف)) [١١٦]كما تقدم في ثلاثة أربعة ، ورجح الرضي (رحمه الله تعالى) الرأي القائل بأن فتحة الميم بسبب النقل لا بسبب التقاء الساكنين؛ لان أسماء حروف الهجاء إذا ركبت غير تركيب الإعراب ،جرى كل واحد منها مجرى الكلمة الموقوف عليها ، لعدم اتصال بعضها ببعض من حيث المعنى ، وان اتصلت من حيث اللفظ ، ومن ثم قلبت تاءات نحو ثلاثة أربعة هاء ، فلما كانت (ميم) كالموقوف عليها ، ثبتت همزة الوصل في الله ؛ لأنها كالمبتدأ بها، وان كانت متصلة في اللفظ بميم ، فلما نقلت حركة همزة القطع إلى ما قبلها ، وحذفت من ثلاثهربعة ، وفي قولة (لام ألف) كذلك حذفت همزة الوصل بعد نقل حركتها إلى ما قبلها ؛لأنها صارت كهمزة القطع من حيث بقاؤها مع الوصل ، إلا إن حذفها مع نقل الحركة في (ألم الله) اولى من اثباتها كراهة لبقاء همزة الوصل في الدرج ، بخلاف الهمزة في ثلاثهربعة ولام ألف ، فان حذفها لا يترجح على إثباتها لكونها همزة قطع[١١٧].

وأجاز الاخفش الكسر في (الم الله) قياسا لا سماعا [١١٨]. وهذا من الاخفش بناء على ان الحركة لالتقاء الساكنين ، وليست للنقل وبه قرأ عمرو بن عبيد ، ولم يره سيبويه[١١٩] ومما حرك بالفتح على خلاف الاصل ايضا قوله تعالى (معتدٍ مريب الذي) [١٢٠] فانه قرئ في الشاذ (مريبَن الذي) بتحريك نون مريب بالفتح هربا من توالي الكسرات[١٢١] وكذلك تفتح تاء التأنيث الساكنة اذا وليها الف الاثنين كما في قوله تعالى ((قالتا أتينا طائعين))[١٢٢] وخرجت عن الأصل ، وهو التحريك بالكسر ، لانها لو كسرت التاء لأدى إلى قلب الألف ياء ، ويؤدي الى اللبس وفوات المعنى المقصود ، وايضا تفتح نون (من) اذا وقع بعدها اسم معرف بـ (ال) نحو قوله تعالى ((ومن الناس من يقول أمنا بالله وباليوم الأخر وما هم بمؤمنين))[١٢٣] ، وسبب هذا العدول عن الأصل وهو التحريك بالكسر الاستثقال .

وذكر سيبويه ان نون(من) قد فتحها جماعة من الفصحاء فرارا من الكسرتين (أي كسرة الميم والنون) [١٢٤]وقد كسر أيضا بعض العرب نون (من) مع لام التعريف على الأصل ولم يبال بالكسرتين لعروض الثانية وليس بمشهور[١٢٥]، اما حذف نون (من) مع حرف التعريف فقليل كقول الشاعر : كأنهما ملأن لم يتغيرا[١٢٦] ، وقد جعل ابن مالك هذا قليلا وجعله ابن عصفور من الضرورات ونازعهما أبو حيان فقال : (وليس بقليل ولا مخصوصا بالضرورة خلافا لزاعميها) [١٢٧] إذاً إذا التقى ساكنان ، وكان الساكن الأول حرفا صحيحا ، فانه يحرك اما بالكسر على الأصل ، وإما بالفتح أو الضم لعارض كما تقدم ، وأحيانا يستوي في تحريكه الأمران الكسر والضم ،وذلك إذا كان ما بعد الساكن الثاني ضمة أصلية لفظا أو تقديرا في الكلمة الثانية نفسها التي يكون الساكن الثاني فيها ، فمثال الضمة الأصلية لفظا قوله تعالى ((وقالتُِ أخرج))[١٢٨] فقد سقطت همزة الوصل ، فالتقى ساكنان الأول هو تاء التأنيث الساكنة والثاني (الخاء) من (اخرج) وبعد الثاني الراء ، وهي مضمومة لفظا ضمة أصلية ،فهنا يجوز في (تاء) (قالت) الأمران ، أما الضم لئلا يكون الانتقال من الكسرة إلى الضمة، وإما الكسر على الأصل[١٢٩] ، وقد قرئت بذلك [١٣٠]، وقد يكون سبب الضم للساكن الأول هو الإتباع ، إي: اتباع ضمة التاء في (قالت) ضمة الراء في (اخرج) لأنه ليس بينهما إلا حاجز ساكن .

ومن ذلك ايضا ما قرئ في هاتين الايتين ، الاولى قوله تعالى (أني مسني الشيطان بنصب وعذاب أركض برجلك) [١٣١]والثانية قوله تعالى (ان المتقين في جنات وعيون أدخلوها) [١٣٢] فأنه قرئ ، ((وعذابُن أركض ، وعيونُن ، ادخلوها)) ، وذلك بتحريك نون تنوين عذاب

ونون تنوين عيون بالضم لالتقاء الساكنين[١٣٣] ، وهما التنوين المذكور و (راء) (اركض) و (دال) ادخلوها ، وهنا يستوي في تحريك التنوين أمران

١- الضمة وذلك لإتباع ضمة كاف (اركض) و (خاء) ادخلوها .

٢- الكسر على الأصل[١٣٤]. قال سيبويه عن الضم:((وهذا كله عربي قد قرئ)).

واشترط النحاة القائلون بجواز الوجهين (أي : الكسر والضم) ان الضمة بعد الساكن الثاني ثابتة ، وذلك احترازا عن نحو (ان الحُكم) ؛لان ضمة الحاء وان كانت لازمة لها ، لكن الحاء المضمومة ليست لازمة للساكن الثاني ؛ اذ تقول : ان الحَكم ، وان الفَرس ، والمطلوب من كونها لازمة له حتى يستحق ان تتبع حركة الساكن الأول حركتها [١٣٥] وأجاب صاحب الكناش عن الآية الكريمة ((إن الحكم إلا لله))[١٣٦] بقوله : (فان ضمة الحاء وان كانت أصلية بعد الساكن الثاني ، ولكن ليست في الكلمة الثانية ؛ لان حرف التعريف كلمة مستقلة ، فالضمة التي بعده في كلمة أخرى لا في الثانية ؛ لان الثانية هي لام التعريف ، وليس فيها ضمة ، فلا يستوي فيه الأمران)[١٣٧] ،يعني الضم والكسر

وعلى كلا القولين قول الرضي وقول أبي الفداء صاحب الكناش لا تدخل (الحكم) في جواز الوجهين ، إما بسبب إن حركة الحاء ليست لازمة كما قال الرضي أو بسبب ان حركة الحاء لم تقع بعد الساكن الثاني وانما وقعت في جملة اخرى على تقدير صاحب الكناش .

وكان ابو العباس المبرد لا يستحسن ضم الساكن الاول اذا كان بعد كسرة لاستثقال الخروج من الكسره الى الضمة . [١٣٨]

وربما ضم اول الساكنين وان لم يكن بعد ثانيهما ضمة أصلية إتباعا لضمة ما قبله نحو قُلُ اضرب ، وقرئ في الشواذ ((قُمُ الليل))[١٣٩] وقاس بعضهم عليه فتح المسبوق بفتحة ، نحو اصنعَ الخير[١٤٠].

هذا إذا كانت حركة ما بعد الساكن الثاني ضمة أصلية لفظا ، اما مثال ما كان بعد الساكن الثاني ضمة أصلية تقديرا فنحو اغزي يا هند ، فأصل (اغزي) هو (اغزوي) مثل (اخرجي) فاستثقلوا كسرة الواو فحذفوها ، فالتقى الساكنان (الواو والياء) فاسقطوا الواو لانه مدي وحروف المد تسقط حين التقاء الساكنين ، وأبدلوا من ضمة الزاي التي كانت قبل الواو كسرة لتصح الياء بعدها ؛ لانها لو بقيت لانقلبت الياء واواً ، فضمة (زاي) (اغزي) أصلية تقديرا ؛لان غزا من الباب الأول (نصر – ينصر) ، غزا يغزو ،وكسرة الزاي عارضة لأجل الياء ، فإذا اتصل بـ (اغزي) كلمة قبلها أخرها ساكن ، فتسقط همزة الوصل ، ويستوي في تحريك الساكن الأول الضم والكسر ، نحو قالتُ اغزي ، بتحريك (تاء) قالت بالضم والكسر[١٤١] .أما إذا كانت الضمة في الحرف ما بعد الساكن الثاني ليست اصلية لم يستو الأمران (الضم والكسر) نحو قوله تعالى (أن أمشوا)[١٤٢]. وقوله تعالى (ان امرؤ هلك)[١٤٣] فان ضمة شين (امشوا) ليست أصلية ، لان الأصل (امشيوا) بكسر الشين وضم الياء ، فاستثقلت الضمة على الياء فحذفت ، فالتقى ساكنان الياء والواو ، فحذفت الياء ، وأبدل من كسرة الشين ضمة لتصح الواو ، وكذلك ضمة (راء) (امرؤ) لزوالها في النصب والجر ، فنقول (رأيت امرءا – مررت بامرئ [١٤٤]) فضمة الراء تابع لحركة الهمزة ، فان ضمت الهمزة ضمة وان كسرت كسرت هي ، فضمة الراء تابعة لضمة الإعراب ، وتابع العارض عارض [١٤٥]، اما في نحو (عنُ الرجل) فقد حكى الاخفش ضم النون ، وقال : (وهي خبيثة ، وقال الرضي معلقا على كلام الاخفش((وهذا صحيح ، فمن ضم فقد أهمل الراء المدغمة ، وفيه ضعف) [١٤٦] ولكن الاخفش شبه خبث هذه اللغة بخبث من ضم اللام في قوله تعالى : (قلُ

انظـروا)[١٤٧]. ولا نـدري لـم ! فقـد وقـع بعـد الساكن الثاني ضمة أصلية لفظا ، فلم لا يجوز الوجهان الكسر والضم على القياس .

تقدم الكلام أن الساكنين أن كان الأول منهما صحيحا ، فيكون التخلص منه أما بالكسر وهو الأصل ، وإما بالفتح وإما بالضم ، وكل هذا لعارض ، او مما يستوي فيه الكسر والضم ، اما اذا كان الساكن الاول حرف لين ؛ لان حرف المد اذا التقى ساكنا مع ساكن أخر ، فانه يحذف إما لفظا وخطا وإما لفظا كما تقدم [١٤٨]اما حرف اللين وهما الواو والياء اذا كانا ساكنين وما قبلهما مفتوح ، فبماذا يحرك حرف اللين ؟

ج / يحرك حرف اللين بالضم نحو قوله تعالى ((أولئـك الـذين اشـتروُا الضـلالة بالهـدى)) [١٤٩] وذلـك بتحريـك الـواو بالضـم لالتقائها ساكنة مع لام التعريف ، وكان الاصل (اشتريوا) مثل اجتمعوا ،فاستثقلت الضمة على الياء ، فحذفت ، فالتقى ساكنان الياء والواو ، فحذفت الياء ، فبقي (اشتروا)[١٥٠] فلما لقيت الواو ساكنا بعدها ، وهو لام التعريف،حركت بالحركة التي كانت على الياء،فقرأوا (اشتروا الضلالة) بتحريك الواو بالضمة [١٥١] ولو قرئت بالكسر (اشتروا الضلالة) لجاز ، وقرأ بعضهم ((اشتروا الضلالة)) بالفتح ، وكذلك الحال في قوله تعالى ((ولا تنسوا الفضل بينكم))[١٥٢] . فان قيل لم يحذفوا الواو والياء وان كانا حرفي علة ؛ لأنهم لوأسقطوهما لالتقاء الساكنين لأوقع حذفهما لبسا ؛ لأنك إذا قلت اخشوا زيدا ثم قلت اخشوا القوم لو اسقطت الواو بالساكن بعدها لبقيت الشين مفتوحة وحدها ، فكان يلتبس خطاب الجمع بالواحد ، وكذلك تقول للواحدة المؤنثة اخشي زيدا ثم تقول اخشي القوم ، فلو اخذت تحذف الياء للساكن بعدها لالتبس خطاب المؤنث بالمذكر ، و ليس الامر في الواو المضموم ما قبلها والياء المكسور ما قبلها كذلك ، فانه لا يقع بحذفهما لبس[١٥٣] ،وفي حرف اللين اذا كان واوا هناك تفريق ذكره النحاة ، حاصله انه اذا كان الواو المفتوح ما قبلها ان كانت اسما و لقيها ساكن بعدها ، فأنها تحرك الأولى بالضم كما تقدم نحو قوله تعالى ((ولا تنسوا الفضل بينكم)) [١٥٤]وقوله تعالى ((وعصوا الرسول)) [١٥٥]وقوله تعالى ((فتمنوا الموت)) [١٥٦] وقوله تعالى ((واتوا الزكاة))[١٥٧]، اما اذا كانت حرفا من الكلمة نفسها ، فأنها تحرك بالكسر ، نحو قوله تعالى ((لـوِ استطعنا)) [١٥٨]، وقوله تعالى ((وأن لو استقاموا)) [١٥٩] وذلك للفرق بينهما ، اي فرقا بين واو الضمير وواو (لو) هذا نص الخليل[١٦٠].

وقال غيره :(انما اختاروا الضم فيما كان اسما لأنه قد سقط من قبل الواو حرف مضموم ، لأنه كان الأصل في ((ولا تنسوا)) أصلها ((ولا تنسيوا)) فلما تحركت الياء ، وانفتح ما قبلها ، قلبت ألفا ، ثم حذفت الألف لسكونها وسكون واو الجمع بعدها ، فلما احتيج إلى تحريك الواو ، وحركوها بالحركة المحذوفة ، وكانت أولى من اجتلاب حركة غريبة [١٦١]

مطلب : في تحريك الساكن الثاني .

الاصل هو تحريك الساكن الاول ، وهو القياس ، لان الساكن الاول هو الذي منع من الوصول الى الساكن الثاني ، فكان تحريك الساكن الاول من قبيل ازالة المانع : اذ بتحريكه يتوصل الى النطق بالثاني ، وصار بمنزلة همزة الوصل التي تدخل توصلا للنطق بالساكن بعدها [١٦٢]، فلا يعدل عنه إلا لعلة ، ومن موارد تحريك الساكن الثاني هي :

١. تحريك الثاني في ((اين – كيف – منذ) والسبب في تحريك الثاني دون الساكن الاول في (اين – كيف) ((انه لو حرك الساكن الأول وهو الياء لانقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ، لان هذه الحركة لو وجدت لكانت لازمة لكونها حشوا : أي: لوقوعها في حشو الكلمة أي : وسطها ، ولزم لسكون الألف تحريك النون لسكونها في الأصل وسكون الألف ، فكان يلزم أن يتلوه تغيير

بعد تغيير ، لذلك حرك الثاني من أول الامر . [١٦٣]
وكذلك في (منذ) حركوا الثاني منهما ؛ لأنهم لو حركوا الاول لذهب وزن الكلمة ، فلا يعلم هل هو ساكن الوسط في الأصل او متحرك ، لان اجتماع الساكنين في كلمة واحدة يقع لازما [١٦٤]

فان قيل لماذا لم نقل ان (اين – كيف – منذ) هي من الاصل هكذا ، أي: مفتوحة الآخر في (أين – كيف) ومضمومة الأخر في (منذُ) ؟
الجواب على ذلك :
لا يمكن ذلك ، لان (اين – كيف – منذ) اسماء مبنيات ، والاصل في المبني ان يكون ساكنا ، ولا يخرج عن هذا الأصل الا لعلة ، قال ابن مالك في الخلاصة ((والاصل في المبني ان يسكنا)) [١٦٥]
لذلك قال النحاة : ما بني من الأسماء على حركة فيه ثلاثة أسئلة لم بنى ، ولم حرك ؟ ولم كانت الحركة كذا ؟ فالأصل في البناء السكون لثقل المبني ، فلو حرك لاجتمع ثقيلان[١٦٦] .

٢. ومن موارد تحريك الساكن الثاني في (مسلمان– مسلمون) حرك فيهما اي : في نون التثنية وفي الجمع الساكن الثاني ، وذلك لامتناع تحريك الاول[١٦٧] ؛ إذ إن ألف الاثنين وواو الجماعة من ضمائر الرفع الساكنة فلا تتحرك، ومن المعلوم أن نون التثنية والجمع هي عوض عن التنوين في المفرد والتنوين هي نون ساكنة كما لا يخفى .

٣. ومن موارد تحريك الساكن الثاني دون الأول قولهم في الأمر من نحو ((انطلقَ يا زيد ، واصله ، انطلقْ ، فعل أمر من الانطلاق ، لكنهم شبهوا (طلق) بـ(كتف) في لغة تميم ، فسكن اللام ، فالتقى ساكنان ، فلو حرك الأول على ما هو حق التقاء الساكنين لكان نقضا للغرض[١٦٨]، وغرضهم هو التخفيف ، فحركوا الساكن الثاني بالفتح ، وهو قاف (انطلق) لالتقاء الساكنين ، هما اللام والقاف من ((انطلق)) لان الأول هو (اللام) سكن تخفيفا لتوالي الحركات حملا على (فخذ) و (كتف) ونحوها ، فان ((طلق)) من ((انطلق)) مثل (فخذ) و (كتف) فسكنت اللام ، كما سكنت خاء ((فخذ)) وحركت القاف لالتقاء الساكنين ، وحركت بالفتح ؛ لأنه اخف وأشبه بحركة ما قبل اللام ، اي : حركة الطاء من انطلق[١٦٩] .

ومنه قول الشاعر :
عجبت لمولود وليس له اب
وذي ولد لم يلدَه ابوان [١٧٠]
أراد ((لم يلدْه)) فاسكن اللام للضرورة تشبيها بـ (كتف) فالتقى ساكنان اللام والدال فحرك الثاني بالفتح وهو الدال[١٧١] .
اراد الشاعر بالمولود هو عيسى بن مريم (عليهما السلام) وبذي الولد هو أدم (عليه السلام)[١٧٢]
واختلف النحاة في قوله تعالى ((ويخش الله ويتقْه ...))[١٧٣] فقد قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي ونافع ((ويتقه)) بكسر الهاء ولا يبلغ بها الياء ، وقرأ ، أبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر ((ويتقه)) جزما بكسر القاف وقرأ حفص بن عاصم ((ويتقه)) ساكنه مكسورة بغير ياء[١٧٤] .
فقوله تعالى في قراءة عاصم ((ويتقه)) بإسكان القاف وكسر الهاء ، واصل الفعل (يتقي) فحذفت الياء للجزم ، ثم ألحقت به هاء السكت ، فصار (يتقه) ، ثم أسكنت القاف تشبيها بـ(كتف) ثم حركت هاء السكت ، وهي الساكن الثاني لالتقاء الساكنين [١٧٥] ولا داعي لذلك فان الفعل ((يتقي)) لما جزم حذفت ياؤه ، ثم كسرت القاف دليلا على الياء المحذوفة ، ثم جيء بهاء السكت لكي تنطق بكسره القاف كما في نحو (قه – عه) ثم سكنت القاف تخفيفا .
ونحو ذلك ذكر ابن الحاجب في الإيضاح[١٧٦] .
٤. ومن موارد تحريك الساكن الثاني الفعل (رد) في الوقف و (لم يرد) في الجزم ، فان بني تميم وغيرهم من العرب ما عدا اهل الحجاز يدغمون هذا النوع وأهل الحجاز يقولون (اردد) وبلغتهم جاء التنزيل غالبا ، قال تعالى ((ان تمسسك حسنة[١٧٧])) وقال تعالى ((ومن يحلل عليه

غضبي فقد هوى[١٧٨])) وقال تعالى (واغضض من صوتك[١٧٩])) وقال تعالى ((ولا تمنن تستكثر[١٨٠])) ، وقال تعالى ((ومن يرتدد.........[١٨١])) وجاء على لغة بني تميم قوله تعالى (من يرتد[١٨٢])) وقوله تعالى ((ومن يشاق الله [١٨٣]))فعلى لغة بني تميم نقلت حركة الدال الأولى إلى الراء فسقطت همزة الوصل لعدم الحاجة إليها ، وسكنت الدال الأولى لنقل حركتها ، فادغموها في الدال الثانية ، فالتقى ساكنان الدال الأولى المدغمة ، والثانية الساكنة بفعل الأمر فوجب تحريك الساكن الثاني لاجتماع الساكنين ؛ لأنهم لو حركوا الأول لبطل الإدغام وانتقض ما أردوه من التخفيف بالإدغام ، فقالوا رد[١٨٤]. فالذين ادغموا دال (رد) شبهوه بالمعرب المنصوب والمرفوع نحو لن يرد ، وهو يرد ، فانه ادغم إجماعا ، فشبهوا المبني والمجزوم بالمعرب ، فادغموا لكن العرب لا يجتمع في لغتهم ساكنان لحركة الرفع والنصب ، وإما أهل الحجاز فكما قالوا في المبنى اردد ، قالوا في المعرب : لم يردد ، فلم يجتمع في لغتهم ساكنان ، لان شرط الإدغام تحريك الثاني ، وهنا الثاني ساكن ، وبنو تميم وغيرهم كثير رأوا أن هذا الإسكان عارض للوقف او للجزم [١٨٥]. اذا عرفنا ان بني تميم وغيرهم من العرب في الفعل المضاعف الساكن لامه للجزم او للوقف ، قد التقى فيه ساكنان ، فحركوا الثاني دون الأول لما تقدم ، نحو (رد – لم يرد) فمنهم من يتبع حركة المدغم فيه ما قبله ، فيقول ردُّ ؛لان الدال الأولى مضمومة قبل نقل حركتها ، فضمت الثانية إتباعا للأولى ولأن عمل اللسان في جهة واحدة اخف ، كما نقول في (فرِ) بالكسر ؛لان الراء الأولى مكسورة قبل النقل ، ونقول (عض) بالفتح لما تقدم ، ومنهم من يحرك ذلك كله بالكسر على الأصل ، فيقول (رد – لم يرد) ومنهم من يفتح فيقول : (رد ولم يرد بالفتح طلبا للخفة،ولكونه فعلا فتجنيبه الكسرة اللازمة أولى وخرج على ذلك قوله تعالى ((ولا تضار والدة بولدها[١٨٦])). [١٨٧] فقد قرءت الآية الكريمة (لا تضار ..... بالفتح بالإتباع ، وقرئت بالكسر على أصل التقاء الساكنين . [١٨٨] ، هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة من تحريك الساكن الثاني بالفتح او الكسر او الضم في الفعل المضاعف اذا لم يتصل به ما يقتضي ذلك نحو (يا زيد رد القوم) فالأكثر فيه الكسر ، لانه مثل اضرب القوم ، ويجوز الضم والفتح أيضا [١٨٩] وانما لم يجب في (رد القوم) الكسر كما وجب في (اضرب القوم) بسبب الإدغام ، وخالف الزمخشري في ذلك ، فقال (ولزموا فيه ، اي في الفعل المضاعف المجزوم أو المبني ، الكسر عند ساكن يعقبه فقالوا ، رد القوم ، ومنهم من فتح ، وهم بنو اسد .. [١٩٠] وعلل ابن يعيش كلام صاحب المفصل بقوله: ((لأنه لما كان الكسر جائزا لالتقاء الساكنين في الكلمة الواحدة ، ثم عرض التقاؤهما من كلمتين قوي سبب الكسر ، وصار الجائز واجبا لقوة سببه [١٩١]، ذكر يونس انه سمعهم ينشدون :

فَغُضّ ألطرْ ْ ْف انّك من نمير
فلا كعباً بلغت ولا كلابا[١٩٢]

وهذا البيت لجرير من قصيدة يهجو بها الراعي النميري مطلعها

أقلي اللوم عاذل والعتابا
وقولي ان اصبت لقد أصابا

فالشاهد في البيت قوله: (فغض الطرف) فانه يجوز في (غض) الأوجه الأربعة الفتح للخفة ، والضم للإتباع ، والكسر على أصل التخلص من التقاء الساكنين ، والفك كما في قوله تعالى ((وأغضض من صوتك)) [١٩٣][١٩٤].

فالفعل المضاعف يجوز فيه أربعة أوجه ، علما ان الضم حكاها ابن جني ، نعم الضم قليل كما قال الاشموني [١٩٥]

ومن ذلك ايضا قول الشاعر :

ذُمّ المنازل بعد منزلة اللوى

والعيشَ بعد أولئك الأيام [١٩٦]

فقد وردت بالأوجه الثلاثة في (ذم) كما في (غض) في البيت المتقدم [١٩٧]

اما اذا اتصل بالفعل المضاعف المجزوم هاء الضمير المؤنث بعدها ألف ، فقد اتفقت العرب على وجوب الفتح ، نحو ردها – غضها ، وذلك لان الهاء حرف مهموس خفي ، فكأن الألف وقعت بعد المدغم فيه ، ولا يقع قبل الألف إلا فتحة[١٩٨] ، قال سيبويه (فان جاءت الهاء والإلف فتحوا أبدا)[١٩٩] .

واذا اتصل بالمضاعف هاء الضمير الغائب يجب الضم نحو رده – لم يرده ، فيحرك الساكن الثاني بالضم لمناسبة الواو المتصلة بالهاء لخفاء الهاء حتى كأنها لم تحجز[٢٠٠]. وليس ضم الدال من (رده) بقوة فتح الدال من ردها فقد وقع خلاف في (رده) وشبهه ، فجوز قوم فتحه ، وكان بنو اسد يفتحون [٢٠١]ومنعه الاكثر ، وغلطوا ثعلبا في جواز فتح الدال في نحو (رده)[٢٠٢].

قال الرضي مدافعا عن قول ثعلب : (والقياس لا يمنعه ، لان مجيء الواو الساكنة بعد الفتح غير قليل كقول ، وطول) [٢٠٣] وقال الاشموني: (وحكى الكوفيون ردها) بالضم والكسر و (رده) بالفتح والكسر ، وذلك في المضموم الفاء)[٢٠٤] .هذه مذاهب وأقوال النحاة في التقاء الساكنين فيما يجوز منها وفيما لا يجوز ، ولكن لبعض العلماء المعاصرين أقوال تعارض ما عليه المتقدمون في موضوع التقاء الساكنين ، منهم الدكتور إبراهيم أنيس

فقال (رحمه الله) في كتابه (من أسرار اللغة) : ان عاملين مهمين قد تدخلا في تحديد حركة التخلص من الساكنين :

١. إيثار بعض الحروف لحركة معينة ، وهو أمر نعهده في ظواهر كثيرة من ظواهر اللغة العربية ، فحروف الحلق مثلا تؤثر الفتح ، وقد رأيت هذا واضحا جليا في بعض صيغ الفعل الثلاثي كما تؤثره حروف التفخيم . ولذا نرجح ان ايثار الميم والواو لحركة الضم في التخلص من التقاء الساكنين ليس إلا مظهرا لتلك الظاهرة التي عاشت في النطق العربي القديم من إيثار بعض الحروف لحركة معينة ، ويستأنس لهذا بما تعرفه من الضم من طبيعة الواو ، وان النطق بالميم يستلزم مساهمة الشفتين في هذا النطق بصورة تشبه مساهمتها في نطق الضم والواو .

٢. العامل الثاني : الميل الى تجانس الحركات المتجاورة ، وهو اقتصاد عضوي في النطق يلجأ اليه المتكلم دون شعور او تعمد ، وليست هذه الظاهرة الا الميل الى الانسجام بين الحركات المتجاورة ، ولذلك كانت حركة التخلص من التقاء الساكنين ضمة في مثل (قالت اخرج) وكسره في مثل (قالت اضرب) [٢٠٥] ثم أضاف بقوله : (فلم لا نقول أن حركة التخلص من التقاء الساكنين ، قد خضعت لمثل هذه العوامل التي لها أساس علمي في الدراسات الصوتية الحديثة ، وان النحاة لم يتتبعوها في كل مظاهرها ، بل اكتفوا بسماع قدر من الأمثلة من مصادر متعددة ، ثم حاولوا بناء قاعدتهم التخلص من التقاء الساكنين بالكسر أحيانا وبالضم أحيانا وبالفتح أحيانا ، ولكنهم قصروا أمره على تلك الكلمات التي لا يعقل أن تنسب لها الفاعلية او المفعولية ونحو ذلك ، ثم اعتقدوا ان تحريك أواخر الكلمات لا سيما الأسماء لمعنى يوحي به هذا التحريك ويشير إليه[٢٠٦] .

ويمكن التأمل في كلام الدكتور إبراهيم من جوانب عدة:

أولا : يعني إن قوله (إيثار بعض الحروف لحركة .... فحروف الحلق تمثلا تؤثر الفتح .... في بعض الفعل الثلاثي ......)

نعم بعض الحروف كحروف الحلق تختار الفتح وتقدمه على غيره ، كما في نحو الباب الثالث من أبواب الفعل الثلاثي (فعل – يفعل) فهو حلقي العين او اللام ، لكن ليس هذا مطردا ، فمن تتبع

كلام العرب وجد ان حروف الحلق قد تحرك بغير الفتح ، نحو ، (شعر – يشعر – فخر – يفخر – دخل – يدخل ... وهلم جرا) وذكر الصرفيون ان فتح حروف الحلق لا يلزم ، وانما هو لضرب من التخفيف لتجانس الاصوات ، ولان حروف الحلق اثقل الحروف ففتحت لتقاوم ثقلها ، هذا وقد وجدت افعال حلقية العين او اللام ويجوز فيها الكسر والفتح نحو : زأر – يزأر ويجوز يزئرُ ، وهنأ - يهنأ ويجوز يهنئ ، وشهق – يشهَق ويجوز يشهِقُ بكسر الهاء ونحو ذلك [٢٠٧]

وقوله :(ولذا ترجح ان ايثار الميم والواو لحركة الضم في التخلص من التقاء الساكنين ليس إلا مظهرا لتلك الظاهرة العامة ... (اي : يعني ان ايثار بعض الحروف لحركة معينة كالميم والواو يؤثران، وأيضا نفس الجواب المتقدم ، فهذا غير مطرد ، فمثلا قوله تعالى (ضربت عليهم الذلة ...) قرئت الميم بالضم ، وهناك قراءة بالكسر للأتباع ، وكذا قوله تعالى (بهم الأسباب ..) فقد حركت الميم أيضا بالكسر ، فلا يلزم ان تكون الميم مضمومة .

ثانياً : قوله (رحمه الله) : ((الميل إلى تجانس الحركات المتجاورة ...... لذلك كانت حركة التخلص من التقاء الساكنين ضمة في مثل : قالت اخرج وكسرة في مثل (قالت اضرب) ،ايضا هذا غير مطرد ، فقد قالوا في قوله تعالى : قالت اخرج ، يستوي هنا الكسر والضم في التاء لالتقاء الساكنين ، والضم غير ملزم فلو كان للانسجام للزم الضم ، وهو غير لازم ، اما التاء فعلى أصل التقاء الساكنين ، واما الضم فللإتباع كما تقدم .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين وصحبه الخيرين المنتجبين .

الخاتمة

بعد هذه الجولة في موضوع "التقاء الساكنين ما يجوز منه وما يمتنع يمكن استخلاص ما يلي:-

١. اتضح أن من سمات لغة الضاد عدم الابتداء بالساكن لذا لجأوا إلى جلب همزة الوصل .
٢. وعرفنا إن التقاء الساكنين له حالات ممكنة ، وان التقاء الساكنين تشترك فيه الاضرب الثلاثة أي الأسماء والأفعال والحروف .
٣. إن من حالات جواز التقاء الساكنين هو ما يعبر عنه بـ" التقاء الساكنين على حدهما" ومن ثم عرفنا المقاطع الصوتية في العربية.
٤. واستمر الكلام في الحالات الجائزة لالتقاء الساكنين وهي حالة الوقف وحالة إبدال همزة الوصل ألفا ، وحالة تعداد حروف الهجاء .
٥. وعرفنا كذلك حالات امتناع التقاء الساكنين فبغير احد الساكنين بواحدة من عدة طرق ، أما الحذف وأما التحريك وهل يحرك الساكن الأول أو الثاني قد تقدم في ثنايا البحث وقد ويحرك الساكن الأول بحركة الكسر ، وهي الأصل ، وقد يكون بالفتح.
٦. ويعدل أحيانا عن تحريك الساكن الأول إلى تحريك الساكن الثاني في موارد متعددة نحو (أين- كيف- منذ) وكذلك تحريك الساكن الثاني في (مسلمان – مسلمون) أي النون في المثنى والجمع ونحو ذلك.
٧. ومن موارد تحريك الساكن الثاني هو الفعل المضاعف نحو (رد) فقد وردت فيه الوجوه الثلاثة الضم والفتح والكسر ومنهم من يدغم وهم بنو تميم وغيرهم من العرب ماعدا أهل الحجاز، فإنهم يقولون (اردد) ومنه قوله تعالى (ولا تضار والدة بولدها..... الخ) فقد قرئت بالفتح والكسر .
٨. وقد تعرض البحث إلى رأي الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (من أسرار اللغة) وتحليل أفكاره ومناقشتها في هذا الموضوع ..

هذا ونسأل الله العلي العظيم أن نكون قد وفقنا في عرض هذا الموضوع الذي يحتل مكانة واسعة في العربية ، وصلى الله على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه الخيرين ....

الهوامش

(١) ينظر الصرف الوافي د. هادي نهر ، ص٣٠٤.
(٢) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها ، تأليف الدكتور تمام حسان ، ص ٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥.

(٣) ينظر علل النحو لأبي الحسن الوراق (ت٣٨١هـ)، ص٢٢٨-٢٢٩ ، مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ص١١٥
(٤)ينظر شرح المفصل لابن يعيش ٤/المدخل الى علم الصرف تاليف الاستاذ محمد منال عبد اللطيف ص١٠٣-١٠٥ ، مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ص١١٦
(٥)ينظر شرح المفصل لابن يعيش ٢٦٥/٤
(٦) المراد بحرف المد واللين الالف مطلقا ، والواو الساكنة المضموم ما قبلها ، والياء الساكنة المكسور ماقبلها . ينظر الكناش لابي الفداء ص١٠٣
(٧) الفاتحة اية ٧
(٨) الحاقة آية ١
(٩) الانعام ١٦٢
(١٠) ينظر اعراب القران للنحاس ،١١٧/٢ ،التبيان في اعراب القران ١/ ٤١٣ – ٤١٤ ،املاء مامن به الرحمن للعكبري ،٢٦٧/١ ، مشكل إعراب القران ، لابي طالب القيسي ص٢٧٩.
(١١)إعراب القران ، للنحاس ،٢/ ١١٧ – ١١٨
(١٢) ينظر فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبد التواب ، ص١٩٤ ، الإيقاع في السعر العربي ، لمصطفى جمال الدين ،ص٢٧-٢٨، التنغيم اللغوي في القران الكريم ، تأليف سمير إبراهيم وحيد العزاوي ، ص ١٢٨ – ١٢٩ ،أبحاث في أصوات العربية للدكتور حسام سعيد ألنعيمي ، ص٧ فما بعدها المختصر في اصوات اللغة العربية الاستاذ الدكتور محمد حسن حسن جبل ص١٦٨-، ١٦٩ المدخل الى علم اصوات العربية تاليف غانم قدوري الحمد ص١٩٦ فما بعدها
(١٣)، ينظر فن التقطيع الشعري والقافية ، تاليف الدكتور صفاء خلوصي ، ص٢٨ ،الميزان علم العروض ، محجوب موسى ص٣٤ .
(١٤) ينظر همع الهوامع ع ، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ٣ /٣٧١
(١٥) ينظر ن م ٣٧١/٣
(١٦) ينظر فصول في فقه العربية ، للدكتور رمضان عبد التواب ، ص١٩٥ ، التنغيم اللغوي في القران الكريم ، تأليف ابراهيم وحيد العزاوي ،ص١٢٤
(١٧) . ينظر من اسرار اللغة ، تاليف د. ابراهيم أنيس ، ص٢٥٢ – ٢٥٣ .
(١٨) ينظر الكامل في اللغة والأدب للمبرد ١/ص٢٠-٢١
(١٩) ينظر الكامل في اللغة والادب ، ابو العباس المبرد ، ٢٠/١ – ٢١ ، المزهر في علوم اللغة وادابها ، الجلال الدين السيوطي ، ، ٢ / ١٠٧.
(٢٠) ينظر كتاب الكافي في العروض والقوافي للخطيب التبريزي ص١٢٩.
(٢١) ينظر العمدة في محاسن الشعر وادابه ، تأليف الامام ابي العلي حسن بن رشيق القيرواني ت١٤٤/١
(٢٢) ينظر ديوان كثير عزة ص٢١٦
(٢٣) ينظر تهذيب اللغة لابي منصور محمد بن احمد الأزهري ،١٥ / ٤٩٠ .
(٢٤) سر صناعة الإعراب ، لا بن جني ١/ ٨٦ .
(٢٥) ينظر لسان العرب للامام العلامة ابن منظور ٨٤/٦
(٢٦) ينظر شرح المفصل ٤ / ٢٧٨
(٢٧) ينظر سر صناعة الإعراب لابن جني ، ٨٦/١
(٢٨) ينظر ، شرح المفصل ، ٤ / ٢٧٩ . تفسير البحر المحيط لابن حيان الاندلسي ٤٨/١ ، ٤٤٧/٧
(٢٩) ينظر سر صناعة الإعراب لابن جني ٨٧/١ ، شرح المفصل لابن يعيش ، ٤ / ٢٧٨ – ٢٧٩، البحر المحيط ، ٤٤٧/٧
(٣٠) ينظر الكناش ، ص٤١٧ ، شرح المفصل ، ٤ ، ٢٦٦ ، شرح الشافية للرضي ، ٢ / ٢١٢ ، الكتاب لسيبويه ، ٤ / ٢٧٠ – ٢٧١
(٣١) ينظر الكناش ، ص٤١٧
(٣٢) شرح شافية للرضي ٢١١/٢.
(٣٣) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢ / ٢١٤ – ٢١٥ .
(٣٤) ينظر شرح المفصل ، ٤ / ٢٩٥ .
(٣٥) الشافية في علم التصريف لابن الحاجب ، ص١٤
(٣٦) ينظر الكناش للملك المؤيد ابي الفداء ١٨١/٢
(٣٧) ينظر مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ص١١٦ ، المدخل الى علم الصرف الاستاذ محمد منال عبد اللطيف ص١٠٣
(٣٨) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢/ ٢٢٤ ، الكناش ، ص٤١٨ ،جامع شروح المقدمة الجزرية في علم التجويد ابن الجزري ، ص٩١ ، المقتضب للمبرد ١٦٣/١، تيسير الرحمن في تجويد القران للدكتورة سعاد عبد الحميد ص٢٧٣، نظرات في علم التجويد ،تأليف إدريس عبد الحميد الكلاك ص٨٧
(٣٩) ينظر شرح الشافية ، ٢/ ٢٢٤ ، الصرف الوافي ، الدكتور هادي نهر ص ٢٧٨ ،شذا العرف في فن الصرف ، للشيخ الأستاذ احمد الحملاوي ، ص ١٥٨.
(٤٠) سورة الانعام اية ١٤٣ ، اية ١٤٤.
(٤١) سورة يونس ، اية ٥٩ .
(٤٢) النمل ، اية ٥٩ .
(٤٣) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢ / ٢٢٤ ، الكناش لابي الفداء ، ص٤١٨
(٤٤) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢/ ٢٢٤
(٤٥) ينظر الكناش ، ص١٨١ .
(٤٦) ينظر شعر المثقب العبدي ص٥٣
(٤٧) ينظر الكناش ، ص١٨١
(٤٨) ينظر الكناش ، ص٤١٨ – ٤١٩ / مختصر الصرف ،د. عبد الهادي الفضلي ، ص١١٦ ،الصرف للدكتور حاتم صالح الضامن ص٣٦٢
(٤٩) ينظر شرح شافية ابن الحاجب ، ٢٢٠/٢
(٥٠) ينظر الكشاف للزمخشري ١/ ٢٥ .
(٥١) ينظر تفسيرانوار التنزيل وأسرارالتأويل للبيضاوي ١/ ١٢
(٥٢) ينظر تفسير التبيان للطوسي ٥٠/١ .
(٥٣) ينظر شرح الشافية ٢٢٣/٢
(٥٤) ينظر شرح شواهد مجمع البيان للاديب طاهر القزويني ص٥٤-٥٥
(٥٥) مريم اية ١
(٥٦) شرح ملحة الاعراب (الناظم والناشر) الامام ابو محمد القاسم بن علي الحريري البصري ص٢٥٨
(٥٧) معاني القران للاخفش ١ / ١٩ .
(٥٨) اللغة العربية ، معناها ومبناها ، للدكتور تمام حسان ، ص٢٩٥ – ٢٩٦ .
(٥٩) ينظر م . ن ص٢٩٥-٢٩٦

(٦٠) ينظر م. ن، ص٢٩٦
(٦١) ينظر خواطر من تأمل لغة القران الكريم ، د. تمام حسان ، عالم الكتب ،ط١ (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ ٩ ص٥١
(٦٢) خواطر من تأمل لغة القران الكريم ، ص٥٢.
(٦٣) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان ص٢٩٧ ، الأصول في اللغة العربية وآدابها ، تأليف د. سميح ابو مغلي ص١٥.
(٦٤) ينضر شرح الشافية للرضي ٢/٢٢٥-٢٢٦
(٦٥) ينظر م.ن٢/٢٢٧- ٢٢٨
(٦٦) ينظر المدخل الى علم الصرف لمحمد منال عبد اللطيف ، ص١٠٣
(٦٧) ينظر علل النحو لابي الحسن الوراق ص٢٢٨
(٦٨) ينظر المعجب في علم النحو لرؤوف جمال الدين ص١١٥.
(٦٩) ينظر ، م .ن ص١١٥
(٧٠) ينظر المدخل الى علم الصرف ، محمد منال عبد اللطيف ، ص١٠٣
(٧١) ينظر جمهرة الامثال لابي هلال العسكري ١/١٨٨ رقم المثل ٢١٥ ، مجمع الامثال لابي الفضل الميداني ٢/١٩٥رقم المثل ٣٢٩٢ الباب الثالث والعشرون .
(٧٢) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢ / ٢٢٤ – ٢٢٥ ، الإقناع لما حوي تحت القناع للإمام برهان الدين ألمطرزي ص ٤٦١ – ٤٦٢
(٧٣) ينظر المدخل الى علم الصرف لمحمد منال عبد الطيف ص١٠٤ ، شذا العرف في فن الصرف للحملاوي ، ص١٥٨ ،مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ، ص١١٥ ، شرح جمل الزجاجي ، ٢ / ٢٧٧ .
(٧٤) ينظر المدخل إلى علم الصرف ، ص١٠٤ ، شذا العرف في الصرف للحملاوي ، ص١٥٨ ،مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ، ص١١٥،شرح جمل الزجاجي ،٢/ ٢٧٧.
(٧٥) ينظر الحلل في إصلاح الخلل ، من كتاب الجمل للبطليوسي ، ص٣٨١ – ٣٨١ .
(٧٦) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان التوحيدي ٢/٧١٨ ، شرح جمل الزجاجي لابن عصفور الاشبيلي ٢/٢٧٦
(٧٧) ينظر القياس في النحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي، د.منى الياس،دار الفكر ،ص١٤
(٧٨) ينظر الكامل للمبرد١/ ١٦٩
(٧٩) أي : الشديد الصلب
(٨٠) الكناش ، ص١٨٥
(٨١) الكامل في اللغة والادب للمبرد ١/١٦٩
(٨٢) ينظر المعجب في علم النحو ، ص١١٥
(٨٣) ينظر طبقات النحويين واللغوين ، للزبيدي الاندلسي ، ص٢٧
(٨٤) ينظر القياس في النحو د. منى الياس ، ص١٣
(٨٥) ينظر شرح الكافية الشافية لإ بن مالك ٤/٢٠٠٦
(٨٦) ينظر مختصر الصرف للدكتور الفضلي ، ص١١٥
(٨٧) الفية ابن مالك ص٢٧
(٨٨) ينظر الاماني لابي علي القالي البغدادي ١/١٠٨ ، واورد في الامالي بلفظ ولا تعاد الفقير .. ، وعلى هذه الرواية لا شاهد في البيت ، لكن المشهور في كتب النحو ايراد البيت بلفظ ولا تهين الفقير ... على انه شاهد على حذف نون التوكيد المخففة اذا لقيت ساكنا بعدها
(٨٩) ينظر شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ، ٣ / ٢٩٣ ،البهجة المرضية لجلال الدين السيوطي على الفية ابن مالك ٢/١٢٣
(٩٠) ينظر هامش الشافية ، ٢/ ٢٣٢ – ٢٣٣
(٩١) ينظر شرح الشافية ٢/٢٣١-٢٣٢
(٩٢) ينظر شرح الشافية ٢/٢٣١-٢٣٢، الاشباه والنظائر للسيوطي ٣/٢٩٧،همع الهوامع للسيوطي ٣/٣٧٠-٣٧١ ، مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ص١١٦
(٩٣) ن. م بنفس الصفحات
(٩٤) ينظر شرح الشافية ٢/٢٣٥ الكناش ، في النحو والصرف ص٤٢٠
(٩٥) الفية ابن مالك في النحو والصرف ص١٠
(٩٦) ينظر امالي ابن الشجري ، ٢/٣٧٥
(٩٧) المعجب في علم النحو لرؤف جمال الدين ص١١٥
(٩٨) ينظر الكناش ، ص٤٢٠ ، أسرار النحو لابن كمال باشا ، ص٣١٦.
(٩٩) ال عمران ، ٣٥ .
(١٠٠) البينة ، (١)
(١٠١) ينظر الكناش ، ص١٨٤ .
(١٠٢) سورة البقرة١٨٣
(١٠٣) سورة يونس٦٤
(١٠٤) ينظر الكتاب لسيبويه ٢/٢٩٢، المقتضب للمبرد ٤/٣٧١، لسان العرب لابن منظور ٢/١٠٦٩مادة حيسه مغني اللبيب لابن هشام ٢/٣٤٦
(١٠٥) الانفال اية ٤
(١٠٦) فاطر ١٥
(١٠٧) البقرة اية ١٤٨
(١٠٨) ينظر شرح الشافية ٢/ ٢٤١
(١٠٩) البقرة ، اية ٦١،
(١١٠) البقرة اية ١٦٦
(١١١) ينظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/ ٣١١، ٢/٢٤٥
(١١٢) ينظر شرح الشافية ، ٢/ ٢٤١
(١١٣) ال عمران ، الايتان (١ – ٢)
(١١٤) ينظر شرح الشافية للرضي ، ٢ / ٢٣٦ ، شرح المفصل لابن يعيش ٤/ ٢٧٠ – ٢٧١ ، الكناش ، ص١٨٤
(١١٥) ينظر شرح الشافية لنقره كار ، ٢/ ١١٥ .
(١١٦) الكشاف ، للزمخشري ، ١/ ٢٩٦
(١١٧) ينظر شرح الشافية ، ٢٢ / ٢٣٦ .
(١١٨) ينظر معاني القران للاخفش ، ١ / ٢٢
(١١٩) ينظر الكتاب لسيبويه ، ٤ / ٢٧٠ ، شرح الشافية ٢ / ٢٣٧ .
(١٢٠) ق .الايتان ٢٥-٢٦
(١٢١) ينظر الكناش ص١٩١-١٩٢ ، املاء ما من به الرحمن للعكبري ٢/٢٢٤
(١٢٢) فصلت اية ، ١١
(١٢٣) البقرة اية٨
(١٢٤) ينظر الكتاب لسيبويه ٢/٢٧٦
(١٢٥) شرح المفصل لابن يعيش ٤/٢٧٠

(١٢٦) ينظر همع الهوامع للسيوطي ١٣٧/٢ رقم الشاهد ٨٠٣
(١٢٧) ارتشاف الضرب من لسان العرب لابي حيان ٧٢٢/٢
(١٢٨) يوسف ، اية ٣١ .
(١٢٩) ينظر شرح الشافية ٢٢٤/٢ ، همع الهوامع ٣٧٢/٣ ، الكناش ص١٩٠
(١٣٠) ينظر البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة ٤٣٥/١ -٤٣٦ ، السبعة لابن مجاهد ص٣٤٨، النشر ٢٥٧/٢ البحر المحيط٣٩٤/٥
(١٣١) ص الآيتان ٤١-٤٢
(١٣٢) الحجر الآيتان ٤٥ – ٤٦.
(١٣٣) ينظر البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة ٢٤٥/٢ ، النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢٢٥/٢ ،الاتحاف ص٢٧٥-٣٧٢
(١٣٤) ينظر شرح المفصل ، ٤ / ٢٧٥ ، الكناش ، ص١٩٠
(١٣٥) ينظر شرح الشافية ، ٢ / ٢٤٢ .
(١٣٦) الإنعام ، ٥٧ .
(١٣٧) الكناش ، ص١٩١
(١٣٨) المقتضب ، ٢ / ٨٩
(١٣٩) ينظر مختصر في شواذ القران من كتاب البديع لابن خالويه ، عنى بنشره ج . بريجستراسر ، ص١٤٦ ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، لابن جني ، ٣٩٥/٢
(١٤٠) ينظر شرح الشافية ، ٢ / ٢٤٢ .
(١٤١) ينظر الكناش ، ص١٩١
(١٤٢) ص ، اية ٦
(١٤٣) سورة النساء ، اية ١٧٦
(١٤٤) ينظر الكناش ، ص١٩١ ، تقريب المقرب في النحو لابي حيان الاندلسي ص١٩٩
(١٤٥) ينظر شرح الشافية ، ٢ / ٢٤٢ ، البهجة المرضية ٢٧/١
(١٤٦) شرح الشافية ٢ / ٢٤٢
(١٤٧) يونس اية ١٠١ .
(١٤٨) راجع المبحث . ص ١٧ في البحث
(١٤٩) البقرة ، اية ١٦
(١٥٠) ينظر تقريب المقرب لأبي حيان الأندلسي ص٩٥
(١٥١) ينظر شرح المفصل ، لابن يعيش ٤ / ٢٧١ ،الكناش ، ص١٨٥
(١٥٢) ينظر اعراب القران للنحاس ، ١/ ٣٠ ،التبيان في اعراب القران للعكبري ، ١/ ٣٣ ، تفسير البحر المحيط ١٠٥/١ ، إملاء ما من به الرحمن للعكبري ١/ ٢٠، المحتسب ١٣٤/١
(١٥٣) ينظر شرح المفصل ، لابن يعيش ، ٤ / ٢٧١
(١٥٤) البقرة اية ٢٣٧
(١٥٥) النساء ، اية ٤٢.
(١٥٦) البقرة ، اية ، ٩٤
(١٥٧) البقرة ، اية ، ٢٧٧
(١٥٨) التوبة ، ٤٢
(١٥٩) الجن ، أية ، ١٦
(١٦٠) ينظر الكتاب لسيبويه ٢٦٨/٤
(١٦١) ينظر شرح المفصل ٢٧١/٤ ، الكناش ، ص١٩٢
(١٦٢) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ، ٢٧٢/٤
(١٦٣) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ٤ / ٢٧٢ ، الكناش ، ص ١٨٧ – ١٨٨ ، البهجة المرضية في شرح الألفية،١ / ٢٤.
(١٦٤) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ، ٤ / ٢٧٢ ، الكناش ، ص ١٨٨ .
(١٦٥) ينظر الفية بن مالك ص١٠
(١٦٦) ينظر حاشية الصبان ص ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ ، البهجة المرضية في شرح الالفية ، ١/ ٢٣-٢٤
(١٦٧) ينظر ، شرح الشافية ، ٢ / ٢٣٨
(١٦٨) ينظر ن م ٢ / ٢٣٨
(١٦٩) ينظر شرح الشافية ، ٢/ ٢٣٨ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٢ – ٢٧٣ ، الكناش ، ص١٨٨
(١٧٠) ينظر الكتاب ، ٢ / ٢٧٧ ، رقم الشاهد ٤٩٥ ، والجزء ٤ / ٢٣٢ ، الخصائص ، ٢ / ٣٣٥ ، شرح المفصل ٤ / ٦٧ ، شرح الشافية ، ١ / ٤٥ ، ٢ / ٢٣٨
(١٧١) ينظر شرح الشافية ، ٢ / ٢٣٨ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٣ ، الكناش ، ص١٨٨
(١٧٢) ينظر الكناش ، ص١٨٨
(١٧٣) النور ، اية ، ٥٢
(١٧٤) ينظر اتحاف فضلاء البشر ،٣٠١/٢، الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ص١٦١ -١٦٢ ، الحجه لابن مجاهد ص٣٢٧-٣٢٩
(١٧٥) ينظر ، شرح المفصل ، ٤ / ٢٧٣ ، الكناش ، ص ١٨٩
(١٧٦) ينظر الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب النحوي ، ٢ / ٣٥٧ – ٣٥٨
(١٧٧) ال عمران اية ١٢٠
(١٧٨) طه ايه٨١
(١٧٩) لقمان ايه ١٩
(١٨٠) المدثر اية٦
(١٨١) البقرة ايه٢١٧
(١٨٢) المائدة اية٥٤
(١٨٣) الحشر ايه٤
(١٨٤) ينضر شرح المفصل ٢٧٣/٤ و الكناش ص١٨٩
(١٨٥) ينظر شرح الشافية ، ٢/ ٢٣٩ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٣ . (١٨٦) البقرة اية
(١٨٧) ينظر شرح الشافية ٢ / ٢٤٣ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٦ ، الكناش ، ص١٩٢ – ١٩٣
(١٨٨) ينظر المحتسب لابن جني ، ١/ ٢٤٣ ، التبيان في اعراب القران ١ / ١٥٠ ، الاتحاف ٤٤٠/١
(١٨٩) ينظر الكتاب ، لسيبويه ، ٤ / ١٦ .
(١٩٠) المفصل في صنعة الاعراب للزمخشري ص٤٩٤
(١٩١) شرح المفصل ، لابن يعيش ٤ / ٢٧٧
(١٩٢) ينظر شرح ديوان جرير لمحمد إسماعيل الصاوي ص٧٥
(١٩٣) لقمان اية ١٨
(١٩٤) ينظر شرح الشواهد للعيني على حاشية الصبان ، ٤ / ٣٥٢ – ٣٥٣
(١٩٥) ينظر شرح الاشموني على الفية ابن مالك بحاشية الصبان ، ٤ / ٣٥٢ – ٣٥٣
(١٩٦) ينظر شرح ديوان جرير ص٥٥١ ، والبيت يروى بلفض اولئك الاقوام

(١٩٧) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ٤/٢٧٧ ، الكناش ص١٩٣

(١٩٨) ينظر شرح الشافية ٢ / ٢٤٥ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٧ ، الكناش ، ص٤٢٩.

(١٩٩) الكتاب لسيبويه ٤/١٦

(٢٠٠) ينظر شرح الشافية ٢ / ٢٤٥ ، شرح المفصل ٤ / ٢٧٧ ، الكناش ، ص٤٢٩

(٢٠١) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ٤/٢٧٧

(٢٠٢) ينظر الكناش ، ص٤٢٩

(٢٠٣) شرح الشافية ، ٢/ ٢٤٦ .

(٢٠٤) شرح الاشموني على ألفية بن مالك بحاشية الصبان ٤/٣٥٢

(٢٠٥) من اسرار اللغة، تأليف د. ابراهيم انيس،ص٢٥٢-٢٥٣

(٢٠٦) من اسرار اللغة ، للدكتور ابراهيم انيس ، ص٢٥٣

(٢٠٧) ينظر المهذب في علم التصريف تاليف د. هاشم طه شلاش ود. صلاح مهدي الفرطوسي ود. عبد الجليل عبيد حسين ص٧٢-٧٣

ثبت المصادر والمراجع

القران الكريم

١- أبحاث في أصوات العربية للدكتور حسام سعيد ألنعيمي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ (١٩٩٨م) .

٢- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ((المسمى منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات))، تاليف العلامة الشيخ احمد بن محمد البنا ، حققه وقدم له د. شعبان محمد اسماعيل ،عالم الكتب ، مكتبة الكليات الازهرية ، ط١ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)

٣- ارتشاف الضرب من لسان العرب ، لابي حيان الاندلسي (ت ٧٤٥هـ) ، تحقيق وشرح ودراسة د. رجب عثمان محمد ، مراجعة د. رمضان عبد التواب ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط١ (١٤١٨هـ -١٩٩٨م)

٤- اسرار النحو، لشمس الدين احمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا ، تحقيق احمد حسن حامد ، نابلس ، منشورات دار الفكر ، عمان .

٥- الأشباه والنظائر في النحو ، للإمام جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة ،ط١ (١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م)

٦- الأصول في اللغة العربية وادابها ، تاليف د.سميح ابو مغلي ، مصطفى محمد الفار ، الناشر دار القدس، ط١ عمان ، ١٩٩٠م

٧- إعراب القران لأبي جعفر احمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت٣٣٨هـ) تحقيق وشرح وفهرست د.محمد احمد قاسم ، دار ومكتبة الهلال (بيروت) ،دار البحار ،ط١(٢٠٠٤م)

٨- الاقناع لما حوى تحت القناع ، للإمام برهان الدين ابي الفتح ناصر بن ابي المكارم ، عبد السيد المطرزي (٥٣٨-٦١٠هـ) حققه د. محمد احمد الدالي و د. سلامة عبد الله السويدي ، الدوحة (١٤١٩هـ-١٩٩٩م) .

٩- ألفية ابن مالك في النحو والصرف للامام العلامة ابي عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني الاندلسي (ت٦٧٢هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

١٠- امالي ابن الشجري ،(هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي)(٤٥٠-٥٤٢هـ)، تحقيق ودراسة د. محمود محمد الطناحي ، الناشر ، مكتبة الخانجي بالقاهرة .

١١-الامالي ، لابي علي اسماعيل ابن القاسم القالي البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .

١٢-الإيضاح في شرح المفصل ، للشيخ ابي عمرو عثمان بن عمر المعروف بان الحاجب النحوي (٥٧٠-٦٤٦هـ) الجمهورية العراقية – وزارة الاوقاف والشؤون الدينية ، تحقيق وتقديم د. موسى بناي العليلي – مطبعة العاني – بغداد.

١٣-الايقاع في الشعر العربي من البيت الى التفعيلة لمصطفى جمال الدين ، ط٢

١٤-البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة ، تأليف ابو حفص سراج الدين عمر بن زين الدين قاسم بن محمد بن علي الأنصاري النشار (ت٩٣٨هـ) ، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ علي محمد معوض – والشيخ عادل احمد عبد الموجود ، شارك في تحقيقه احمد عيسى حسن المصراوي ، عالم الكتب بيروت – لبنان (١٤٢٧هـ -٢٠٠٦م)

١٥-البهجة المرضية ، لجلال الدين السيوطي على الفية ابن مالك ، بتعليقة مصطفى الحسيني الدشتي ، انتشارات دار التفسير .

١٦-التبيان لشيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ) صححه ورتبه وعلق حواشيه ووضع فهارسه احمد شوقي الامين واحمد حبيب قصير ، مكتبة الأمين النجف الاشرف ، المطبعة العلمية في النجف (١٣٧٦هـ-١٩٥٧م) ، قدم له الامام المحقق الشيخ اغا بزرك الطهراني .

١٧- التبيان في اعراب القران ، لابي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ) ، دار الفكر (١٤٢٥هـ-١٤٢٦هـ).

١٨-تفسير انوار التنزيل واسرار التاويل ، لناصر الدين ابي الخير عبدالله بن عمر البيضاوي ، وباسفل الصحائف تفسير الجلالين (السيوطي والمحلي) ،ط١ (١٣٦٣/٧/١شمسي) ١٤٠٥هـ ، مراكز التوزيع – طهران – مكتبة مرتضى ،قم المقدسة .

١٩-تفسير البحر المحيط ، تاليف اثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان ، الشهير بابي حيان الاندلسي الغرناطي ، حقق اصوله وعلق عليه وخرج احاديثه د.عبد الرزاق المهدي ،

دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ،ط١ (١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م)

٢٠-تقريب المقرب لابي حيان الاندلسي ، تحقيق د. عفيف عبد الرحمن ، دار المسيرة ، ، ط١ (١٤٠٢هـ ١٩٨٢م) بيروت.

٢١-تهذيب اللغة ، لابي منصور محمد بن احمد الأزهري (٢٨٢-٣٧٠هـ) طبعة جديدة مصححه ، دار إحياء التراث العربي ، إشراف محمد عوض مرعب ، علق عليها عمر سلامي – عبد الكريم حامد ، تقديم الاستاذه فاطمة محمد أصلان .

٢٢-تيسير الرحمن في تجويد القران ،د. سعاد عبد الحميد ، مراجعة وتقريظ الشيخ احمد احمد مصطفى ابو حسن ،والشيخ محمود امين طنطاوي ، دار التقوى للنشر والتوزيع .

٢٣- التنغيم اللغوي في القران الكريم ، تاليف ابراهيم وحيد العزاوي ، دار الضياء ،عمان – الأردن.

٢٤-جامع شروح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، لمحمد بن محمد بن محمد بنعلي بن يوسف بن الجزري ، اعتنى به مركز المنبر للبحث والتطوير العلمي ، شرح أصحاب الفضيلة العلامة خالد الأزهري ، صحح احاديثها الشيخ محمد ناصر الدين الاحبائي . دار ابن القيم – القاهرة، دار ابن الجوزي القاهرة ، ط١ (١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م) .

٢٥-جمهرة الامثال ، لابي هلال العسكري ، دار الفكر ، ط٢ (١٩٨٨م) ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش.

٢٦-الحجة للقراء السبعة، تصنيف ابي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي(٢٨٨-٣٧٧هـ) ،حققه بدر الدين قهوجي ، بشير جويجاني ، راجعه ودققه عبد العزيز رباح ، احمد يوسف الدقاق ، دار المامون للتراث ط١(١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

٢٧-الحجة في القراءات السبع، لابي عبد الله الحسين بن احمد بن خالويه (ت٣٧٠هـ) تحقيق احمد فريد المزيدي ، قدم له د. فتحي حجازي ، جامعة الازهر ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان)ط١ (١٤٢٠هـ ١٩٩٩م).

٢٨-الحلل في اصلاح الخلل من كتاب الجمل للبطليوسي ، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع.

٢٩-حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني ، دار احياء العربية –عيسى البابي الحلبي وشركاه .

٣٠-الخصائص ، صنعة ابي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، اصدار وزارة الثقافة والاعلام ، دار الشؤون الثقافية العامة ط٤، بغداد- ١٩٩٠م .

٣١-خواطر من تامل لغة القران الكريم ، د تمام حسان ، ط١ (١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م) عالم الكتب.

٣٢-ديوان كثير عزة ، شرحه عدنان زكي درويش ط١(١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م) ، دار صادر – بيروت.

٣٣-سر صناعة الاعراب ، تاليف ابي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ) تحقيق محمد حسن محمد اسماعيل ، شارك في التحقيق احمد رشدي شحاتة عامر ، دار الكتب العلمية سنة ١٩٧١م .

٣٤-الشافية في علم التصريف، لجمال الدين ابي عمرو بن عمر الدويني النحوي المعروف بابن الحاجب تحقيق حسن احمد العثمان، دار النشر – المكتبة المكية – مكة ط١ (١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

٣٥-شذا العرف في فن الصرف ، للشيخ الأستاذ احمد الحملاوي ، ضبطه وشرحه ووضع فهارسه د. محمد احمد قاسم ، قم .

٣٦- شرح ابن عقيل ، قاضي القضاه بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري على الفية الامام ابي عبد الله محمد بن جمال الدين بن مالك ، ط١ ١٤٢٧هـ.

٣٧-شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير) لابن عصفور الاشبيلي (٥٩٧-٦٦٩هـ) تحقيق وضبط د. انس بديوي ط١ (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، دار احياء التراث العربي (بيروت-لبنان) .

٣٨-شرح شافية ابن الحاجب ، تاليف الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي(٦٨٦هـ) مع شرح شواهد للعالم الجليل عبد القادر البغدادي حققها وضبط غريبهما وشرح مبهمهما الأساتذة(محمد نور الحسن ،محمد الزفزاف ، محمد محيي الدين عبد الحميد ،) (١٠٩٣هـ)

٣٩-شرح الشافية في التصريف ، للسيد عبد الله بن محمد الحسوني المعروف ب(نقر كار) (ت٧٦٦هـ) مطبعة عامر .

٤٠-شرح شواهد مجمع البيان ، للاديب البارع محمد حسنين الميرزا طاهر القزويني ، من اعلام القرن الحادي عشر ، صححه وقابله محمد باقر البهبودي ، بنفقة المكتبة الاسلامية –(١٣٩٨هـ ق) طهران.

٤١-شرح ديوان جرير ، تأليف محمد اسماعيل عبدالله الصاوي مضافا اليه تفسيرات العالم اللغوي ابي جعفر محمد بن حبيب ، مكتبة محمد حسين النوري ، دمشق- سوريا ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت – لبنان .

٤٢-شرح الكافية الشافية ، للإمام جمال الدين ابي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني ، حققه وقدم له د.عبد المنعم احمد هريدي، جامعة ام القرى، دار المأمون للتراث ، المملكة العربية السعودية ، ط١ (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)

٤٣-شعر المثقب ألعبدي ، بتحقيق الشيخ محمد حسن ال ياسين ، مطبعة المعارف – بغداد (١٣٧٥هـ-١٩٥٦م) .

٤٤-شرح المفصل ، للشيخ العالم العلامة جامع الفوائد موفق الدين يعيش بن علي النحوي (ت٦٤٣هـ) ، تحقيق احمد السيد سيد احمد ، راجعه ووضع فهارسه إسماعيل عبد الجواد عبد الغني ، دار العلوم – جامعة القاهرة ، المكتبة التوفيقية .

٤٥-الصرف ، للدكتور حاتم صالح الضامن ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة بغداد .

٤٦-الصرف الوافي ، دراسة وصفية تطبيقية في الصرف وبعض المسائل الصوتية .
٤٧-طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٢ (دار المعارف – القاهرة).
٤٨-علل النحو ، لأبي الحسن محمد بن عبد الله الوراق (ت٣٨١هـ) ، تحقيق محمود محمد محمود خصار ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت –لبنان ،ط١ (١٤٢٢هـ -٢٠٠٢م)
٤٩-العمدة في محاسن الشعر وادابه ، ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ) ، تحقيق محمد عبد القادر احمد عطا ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) .
٥٠-فصول في فقه العربية ، للدكتور رمضان عبد التواب ، ط٧ (١٤٣٠هـ -٢٠٠٩م) ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة .
٥١-فن التقطيع الشعري والقافية ، ط٤ " منقحة ومزيدة " ، تاليف د. صفاء خلوصي ، بيروت (١٩٧٤م) .
٥٢-القياس في النحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات ، لأبي علي الفارسي ، د. منى الياس ، دار الفكر.
٥٣-الكافي في العروض والقوافي ، للخطيب التبريزي (ت٥٠٢هـ) تحقيق الحساني حسن عبد الله ، مطبعة المدني (٦٨) القاهرة .
٥٤-الكامل في اللغة والأدب ، ابو العباس المبرد ، تحقيق جمعة الحسن ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان .
٥٥-الكامل في اللغة والادب ،. تاليف الامام ابي العباس محمد بن يزيد المبرد (٢١٠-٢٨٥هـ)، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه د. محمد بن احمد الدالي ، مؤسسة الرساله .
٥٦-الكتاب ، لعمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ(سيبويه)تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ط٣ مكتبة الخانجي في القاهرة (١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م)
٥٧-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، شرحه وضبطه وراجعه يوسف الحمادي ، الناشر مكتبة مصر .
٥٨-الكناش في فني النحو والصرف ، للملك المؤيد عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن الأفضل علي الأيوبي الشهير بصاحب حماة (ت٧٣٢هـ) ، دراسة وتحقيق د. رياض بن الخوام ، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م) .
٥٩-الكناش في فني النحو والصرف ، للملك المؤيد عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن الأفضل علي الايوبي الشهير بصاحب حماة (ت ٧٣٢هـ) تحقيق د. علي الكبيسي مركز الوثائق – جامعة قطر ، د. صبري ابراهيم استاذ مساعد بجامعة عين شمس ، مراجعة ا.د .عبد العزيز مطر الدوحة ط٣(١٤١٣هـ-١٩٩٣م) .
٦٠-لسان العرب ، للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠-٧١١هـ) ط٣ ، دار احياء التراث العربي ، ط٣ (١٤١٩هـ-١٩٩٩م) .
٦١-اللغة العربية معناها ومبناها ، للدكتور تمام حسان ، دار الثقافة ط (١٩٩٤م) ،(ص. ب) الدار البيضاء (المغرب) .
٦٢-اللغة العربية معناها ومبناها ، للدكتور تمام حسان ، عالم الكتب ط٤ (١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م) .
٦٣-مجمع الامثال لابي الفضل (احمد بن احمد بن ابراهيم الميداني النيسابوري)، (٥١٨هـ-١١٢٤م) ، تحقيق وشرح وفهرست د. قصي الحسين ط١ ٢٠٠٣م (بيروت – لبنان) .
٦٤-مجمع البيان في تفسير القران ، للشيخ الطبرسي ، دار المعرفة ط١ ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م.
٦٥-المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها ، تاليف ابي الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ) ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكت العلمية ، بيروت – لبنان (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).
٦٦-مختصر الصرف للدكتور عبد الهادي الفضلي ، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ، ط٣ (١٤٠٨-١٩٨٨م) .
٦٧-مختصر في شواذ القران من كتاب البديع ، لابن خالويه ، عنى بنشره ج. براجستراسر ، دار الهجرة
٦٨-المختصر في اصوات اللغة العربية ، دراسة نظرية وتطبيقية الاستاذ الدكتور محمد حسن حسن ط٤ (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م) القاهرة.
٦٩-المدخل الى علم أصوات العربية ، تاليف غانم قدوري الحمد، مطبعة المجمع العلمي (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)
٧٠-المدخل الى علم الصرف ، تاليف الاستاذ محمد منال عبد اللطيف ،ط١(٢٠٠٠م-١٤٢٠هـ)دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة .
٧١-المزهر في علوم اللغة وادابها ، لجلال الدين السيوطي ، شرحه وضبطه وصححه محمد احمد جاد المولى وصاحباه .دار احياء الكتب العربية ، ط ٤ (١٣٧٨هـ -١٩٥٨م)
٧٢-مشكل اعراب القران ،. لابي محمد مكي بن ابي طالب القيسي (٣٥٥-٤٣٧هـ) ، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن ، منشورات وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية .
٧٣-معاني القران لابي الحسن سعيد بن مسعدة (الاخفش الاوسط (ت٢١٥هـ)) ، تحقيق د.هدى محمود قراعة ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط١ (١٤١١هـ -١٩٩٠م)
٧٤-المعجب في علم النحو، لرؤوف جمال الدين ، من منشورات دار الهجرة – ايران –قم .

٧٥-مغلي اللبيب عن كتب الاعاريب ، الامام جمال الدين عبدالله بن يوسف بن احمد بن هشام الانصاري (ت٧٦١هـ) قدم له ووضع حواشيه وفهارسه حسن حمد د. إميل بديع يعقوب ط١ دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة١٤١٨هـ ١٩٩٨ م.
٧٦-المفصل في صنعة الاعراب، لابي القاسم محمود بن عمر بن احمد الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ) تحقيق د.علي بو ملحم ، مكتبة الهلال بيروت ، ط١(١٩٩٢م) .
٧٧-المقتضب ، لابي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥هـ) ، ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة عالم الكتب ، بيروت.
٧٨-من اسرار اللغة ، تاليف د. ابراهيم انيس ، ط٥ (١٩٧٥م)، الناشر مكتبة الانجلو المصرية .
٧٩-الميزان ، محجوب موسى ، مكتبة مدبولي ، ط١ الناشر مكتبة مدبولي (١٩٩٧م)
٨٠-النشر في القراءات العشر للحافظ ابي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (ت٨٣٣هـ) ، اشرف على تصحيحه ومراجعته الاستاذ الجليل علي محمد الضباع ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .
٨١-نظرات في علم التجويد ، تاليف ادريس عبد الحميد الكلاك ، ط١ (١٤٠١هـ -١٩٨١م) .
٨٢- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، دار الكتب العلمية (بيروت –لبنان) ، ط١(١٤١٨هـ١٩٩٨م) .
٨٣-ملحة الإعراب (الناظم والناشر لابي محمد القاسم بن علي الحريري البصري (ت٥١٦هـ) حققه د.فائز فارس الاردن ، دار الامل للنشر، ط١(١٤١٢هـ - ١٩٩١م) .

السؤال أنماطه وخصائصه في الخطاب المكي

د.هادي شندوخ حميد
جامعة ذي قار - كلية الآداب
قسم اللغة العربية
thiqaruni.org

المقـدمة

السؤال هو مفتاح الوجود ،به تبدأ حركة الحياة ومنه تتشكل للإنسان قيمته، وبه ينطلق العقل مثيرا ومجادلا الرؤى الحاكمة على الكون والحياة والتأريخ والإنسان ، حتى تتوالد المعرفة ويتناسل الفكر من دون توقف أو جمود .

لم يستوعب التراث قضية كالسؤال ، فهو المحرك لبنية العقل وجدلياته في الفلسفة واللغة والتأريخ وغيرها من المجالات ،وكل مايحيط به أو ماهو بصدده من بناء معرفي في طريق الفكر ورحابه . فالفيلسوف وقف منبهرا ومتأملا في أسرار هذا الوجود متى بدأ وكيف تكون والى أين المنتهى، واللغوي أحكم قواعده وأرسى بناءه المتين عن طريق السؤال والجدل الملحّين ،لفصحاء البادية تارة ،أو بين اللغويين أنفسهم تارة أخرى ، إلى الحد الذي انبثقت اجتهادات وتكونت مدارس لها وجهتها في النظر والفصل في أكثر القضايا تعقيدا .

وعالم النفس أخذ يبحث عن حيرة الإنسان وقلقه عما يعتريه من الغموض والإبهام في حياته ،بدءا من السلوك الملاحظ لدى الأطفال ، واندفاعهم في إطلاق تساؤلاتهم عما يرونه أو يسمعونه أو يحسونه ، بل أكثر من ذلك تراهم يسألون عن المبدع لهذا الكون ، ومن هو صاحبه ؟ وأين هو؟ وماشكله ؟ وغير ذلك من التساؤلات التي استوقفت المختصين وشغلتهم بإيجاد أجابات مقنعة عنها .

إذن لم يكن السؤال وليدا عن فراغ ، بل إنَّ قدرة الله سبحانه في إبداع هذا الكون وإتقانه كفيلة بتثوير العقل البشري وتحريكه لإماطة اللثام عن أسرار هذا الوجود وبيان الحكمة فيه . فضلا عن ذلك فإنَّ إثارة السؤال لجديرة برسم حدود الفكر البشري وتعيين مراتب الوعي فيها ، من خلال

مواطن السؤال التي يصب العقل فيها حيرته وقلقه.

هذه وغيرها دفعت البحث إلى استنطاق سياحة السؤال في القرآن الكريم ،بما صوره على لسان مخاطبيه في قلقهم المعرفي إزاء الوجود بأسره ، أو في تعنتهم وميلهم للسجال من خلال السؤال عما لاتدركه العقول البشرية أو تحيط به علما .

وحصرا سيكون البيان على السؤال في الخطاب المكي ، لما في ذلك الخطاب من بنية تأسيسية تفصح عن مرجعية العقل الإسلامي في تلك المرحلة وحمولتها بمعتقدات خاوية وأفكار بالية ، لم ترق إلى ماجيْء َبه من تعاليم سماوية ، ترسم للإنسان مسيرته ، ومنتهاه ، وحسابه ،في اليوم الآخر. أو تصحح له مساراته الإعتقادية أو الإنسانية في الحياة الدنيا من زاوية أخرى . بخطة تنتظم من مبحثين ، الأول : أنماط السؤال في الخطاب المكي ، ويقوم على إستظهار الأسئلة التي كانت محط فكرهم وحيرتهم ، عن طريق مادة (سأل) أو عن طريق الأدوات التي تتضمن الاستفهام والتساؤل . والثاني : ينحصر في بيان خصائص السؤال المكي ، ومزاياه الأسلوبية البارزة في التعبير القرآني ، يلي ذلك خاتمة بنتائج البحث ، ومن ثم قائمة بمصادر البحث ومراجعه .

السؤال لغة واصطلاحا : السؤال هو استعلام عن أمر مجهول ، قال بعضهم : ((هو سآل وسؤول وسؤلة. وقوم سألة وسؤّال. وسألته عن كذا سؤالاً ومسألة، وساءلته عنه مساءلة، وتساءلوا عنه، وسألته حاجة. وأصبت منه سؤلي: طلبتي..ومن

المجاز: هو سألتي من الدنيا. واللهم أعطنا سألاتنا.))(١) وأضاف الراغب في مفرداته أن السؤال: ((هو استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة، واستدعاء مال، أو ما يؤدي إلى المال، فاستدعاء المعرفة جوابه على اللسان، واليد خليفة له بالكتابة، أو الإشارة، واستدعاء المال جوابه على اليد، واللسان خليفة لها إما بوعد، أو برد. إن قيل: كيف يصح أن يقال السؤال يكون للمعرفة، ومعلوم أن الله تعالى: يسأل عباده نحو: {وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم} [المائدة/١١٦] ؟ قيل: إن ذلك سؤال لتعريف القوم، وتبكيتهم لا لتعريف الله تعالى، فإنه علام الغيوب، فليس يخرج عن كونه سؤالا عن المعرفة، والسؤال للمعرفة يكون تارة للاستعلام، وتارة للتبكيت، كقوله تعالى: {وإذا الموءودة سئلت} [التكوير/٨]، ولتعرف المسؤول.)) (٢) وتارة يعني طلب الأدنى من الأعلى.(٣) . وعليه فمجمل تلك الأقوال يظهر لنا أن مدارات السؤال تختزل في طلب المعرفة أو البحث عما خفي عن الذهن تصورا أو إدراكا ، يكون اللسان في ذلك المسلك مجيبا عن الإضمار الذي اختمر في العقل وتجلى بشكل سؤال أو إبهام يراد معرفته وإدراكه . وتارة يكون السؤال مظهرا لإستعطاف مشاعر الناس واسترقاق قلوبهم ، وصولا إلى المبتغى ، كنيل مال أو إحراز عون أو غير ذلك ،وهو مايتحقق أو ينجز عن طريق اليد بسطا ، وأخرى يكون السؤال فيها منطلقا للتعبير عن ضعف الإنسان وتصاغره أمام خالقه حين الاستنجاد بطلب عافية أو دفع مكروه ، أو تحقيق مأرب ما. ولا يبتعد أن يكون السؤال إيضاحا للآخر ،بهدف الكشف والإعلام عما ألبس فهمه على الطالب أو الباحث عن حقيقة ما ، كما هي الحال في التعبير القرآني وأثارته لكثير من التساؤلات المنطوية على القصد والدلالة ، غايتها التعريف والبيان بما تحمل من العظة والعبرة المقومة للعقل والروح في الإنسان .

ويوميء السؤال في بعض الأحيان إلى مرض في النفس ، حيث يكون الهدف هو اللجاج والجدل والتعنت في قبول الرأي أو الجواب ، وليس البصيرة في التفكر عما يطرح في الجواب، إذ إن هناك فرقا كبيرا بين من يسأل ليعلم ويعمل ، وبين من يسأل ليتعاظم بالصلف والوقاحة.. ذاك ينشد طريق الحقيقة، و هذا ينحرف عنه إلى التيه والتخبط . من ذلك ماروي عن الإمام علي (ع) ، حينما سأله ابن الكوا : ((اخبرني عن بصير بالليل بصير بالنهار،و عن بصير بالنهار أعمى بالليل ،وعن بصير بالليل أعمى بالنّهار ؟فقال عليه السلام له :سلْ عمّا يعنيك و دع ما لا يعنيك أما بصير بالليل بصير بالنهار فهذا رجل آمن بالرسل الذين مضوا ، و أدرك النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم فآمن به فأبصر في ليله و نهاره ، و أما أعمى بالليل بصير بالنهار ، فرجل جحد الأنبياء الذين مضوا و الكتب و أدرك النبي فآمن به فعمى بالليل و أبصر بالنّهار،و أما أعمى بالنّهار بصير بالليل فرجل آمن بالأنبياء وجحد النبي فأبصر.مجملا ذلك بحكمته الشهيرة((سَلْ تَفَقُّهاً وَ لاَ تَسْأَلْ تَعَنُّتاً فَإِنَّ اَلْجَاهِلَ اَلْمُتَعَلِّمَ شَبِيهٌ بِالْعَالِمِ وَ إِنَّ اَلْعَالِمَ اَلْمُتَعَسِّفَ شَبِيهٌ بِالْجَاهِلِ اَلْمُتَعَنِّتِ)) (٤) فسل تفقّها أي تفهما ، و لا تسأل تعنّتا ، أي : بإيقاع المسؤول في المشقّة و الزلّة (٥) . وقد يلبس على السامع أو القارئ تداخل بين السؤال والاستفهام والإستفتاء ، فقد تستعمل هذه المفاهيم لمعرفة حقيقة ما ،أو طلب مجهول من الأمر. إلا أن هذا لايعني أن تكون هناك فروقٌ دقيقة بينها . فالسؤال كما هو معروف : ((هو طلب معرفة المجهول ليعرف ،أو طلب معرفة ماوقع فيه الشك والتردد بين وجوه مختلفة ليتعين الوجه المطلوب.)) (٦) ، أما الإستفتاء فهو من الفتيا يقال: أفتى الرجل في المسألة واستفتيته فأفتاني إفتاءً، وفُتيا وفتوى اسمان من أفتى توضعان موضع الإفتاء. ،ويقال: أفتيت فلانا في رؤيا رآها، إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها.وفي الحديث أن قوما تفاتوا إليه، معناه تحاكموا...وأصل الإفتاء والفُتيا تبيين المشكل من الأحكام، أصله من الفتيِّ، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي فكأنه يُقَوِّي ما أشكل ببيانه، فيشب ويصير فَتيا قوياً وأفتى المفتي، إذا أحدث حكما.(٧)

فهناك إذن خصوص في الإستفتاء ،القائم به يستجلي مشكلا يراد بيانه ومعرفته ، يقابله إطلاق في السؤال ،من دون أن يكون هناك عارض أو دافع يحرك السائل نحوه ، فعادة يكون السؤال ملازما للإنسان ، إذ يصدر السؤال في بعض الأحيان من دون أن يكون هناك ما هو مشكل.

أما الاستفهام فهو استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن(٨) ويقال استفهم من فلان عن الأمر طلب

منه أن يكشف عنه (٩) . وهو معنى ليس في دائرة العموم التي يقع فيها السؤال .

المبحث الأول : أنماط السؤال في الخطاب المكي :

أطال العلماء كثيرا في حديثهم عن المكي والمدني ، بأشكال مختلفة تقوم على رصد الفروق اللفظية والمعنوية ،وطبيعة التفكير العقلي ومنظومة الفعل الاجتماعي وحتى النظام السياسي وآليات عمله .(١٠) ، يهمنا هنا هو أنواع السؤال التي كانت موضع حيرتهم ومثار جدلهم إبان قيام الدعوة الإسلامية بمجيء الرسالة النبوية سواء أكان السؤال بالمادة أم بالحرف أو الأداة. وأهمها:

ـ التساؤل عن الخالق : من جملة ماكان يختلج في أذهان العرب آنذاك حيرتهم في الله وفي كيفية تدبيره لهذا الكون ، على الرغم من الإقرار في نفوسهم بأن الله سبحانه هو المبدع والمهيمن على الكون كله ، من ذلك قوله تعالى : ((وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السماوات والأرض وَسَخَّرَ الشمس والقمر لَيَقُولُنَّ الله فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ،اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ، وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)) (العنكبوت : ٦١،٦٣)، فالآيات هنا تتضمن سؤالين أحدهما يتحدث عن الخلق والثاني عن الرزق ،ولكن بطريقة حكى فيها القرآن حالهم على وجه العجب من تناقض أقوالهم مع أفعالهم ،((أي هم كفروا بالله وإن سألهم سائل عمن خلق السماوات والأرض يعترفوا بأن الله هو خالق ذلك ولا يثبتون لأصنامهم شيئاً من الخلق فكيف يلتقي هذا مع ادعائهم الإلهية لأصنامهم . ولذلك قال الله (فأنى يؤفكون) أي كيف يصرفون عن توحيد الله وعن إبطال إشراكهم به مالا يخلق شيئاً .وهذا الإلزام مبني على أنهم لا يستطيعون إذا سئلوا إلا الاعتراف لأنه كذلك في الواقع ولأن القرآن يتلى عليهم كلهما نزل منه شيء يتعلق بهم ويتلوه المسلمون على مسامعهم فلو استطاعوا إنكار ما نُسب إليهم لصدعوا به)) .(١١)
وهناك دلالة أخرى ترد في علة ذلك التساؤل هي أنه ((لم يصدر من الجاهل وإنما يصدر من الله سبحانه وتعالى على سبيل التعليم وعلى سبيل الفرضيات التي يعلمها رسوله الكريم ليخاطب بها المشركين))(١٢)،ولعل هذا فيه دلالة إرشادية تبغي تصحيح المسار المنحرف في النظر إلى الخالق والرازق عن طريق توجيه الجواب وحصره بالله تبارك وتعالى((لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)). فضلا عن أن التحدي بذلك السؤال هو بمثابة إيقاظ وهزة للإنسان الذي يعيش أسباب الغفلة في داخله ((ولهذا فإنه ينتبه إلى ذلك عندما يتحداه السؤال بما يشبه الصدمة التي تهز فيه كل عناصر القوة الإيمانية في شخصيته المسلمة ، فيجيب عن السؤال المتعلق بكل أحداث الكون التي يتحرك الرزق من خلالها ،بأن الله هو الذي يقف خلفها ويشرف عليها ، ليكون الإيمان به هو الأساس في كل حركة وموقع))(١٣). ولاغرو أن يتكرر ذلك السؤال بتلك الطريقة ،وتلك الإجابة التي تشد الإنسان إلى خالقه ، في آيات عديدة كقوله تعالى : ((لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)) (لقمان :٢٥) وقوله تعالى : ((وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ)) (الزمر:٣٨) .
وقوله تعالى : ((وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)) ((الزخرف: ٩)) ، ويتكرر في السورة نفسها ، قوله تعالى : ((وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ)) (الزخرف:٨٧) ، فكل هذا التكرار ذي الدلالات القصدية الكامنة في التباين التعبيري بين نص وآخر تدل على أن تلقين هذا النمط من الاسئلة إزاء الخالق يستهدف ترسيخ التوحيد والإيمان العقيدي برب هذا الكون((فالتوحيد هو الدعامة الرئيسة للإيمان وإنطلاقة الأعمال الصالحة إذ يستبطن رضى الرحمن وطرد الشيطان)) (١٤) .

ـ التساؤل عن يوم القيامة : عني القرآن الكريم كثيرا بمشاهد القيامة وذكر تفصيلاتها حيث الحدث الأكبر من الحساب والجزاء، لما في ذلك من قصد تعبيري يكمن في إرادة تثبيت تلك الحقيقة في أذهان الناس ، فضلا عن أن العقيدة الإسلامية تقوم

على الإيمان بالبعث حيث المصير الذي ينتظر كل إنسان بل كل المخلوقات ،يقول سيد قطب : ((ولا يكاد يخلو مشهد واحد من إشراك الأحياء فيه وقلما تنفرد الطبيعة بالهول ،إلا أن يدب فيها نوع من الحياة ولكن مرة تكون الشخوص البارزة في المشهد هي إفراد الطبيعة جميعا، ومرة تكون النفوس الآدمية الواعية أو المخلوقات الحيوانية المتنوعة ومرة يكون المسرح مشتركا بين هؤلاء وهؤلاء))(١٥) ،وتارة يتخصص الوصف بالوقوف على مشاهد العذاب وأهوال الحساب ، أو ذكر نعيم الجنة ومافيها من ثواب أعدّ للمحسنين . ويبدو أن هذه المفاهيم لم تجد مستقرها في العقل الإنساني ، خلال الحقبة المكية ،كونها جديدة التصور وبعيدة التآلف عن معتقدهم الذي ألفوه مدة زمنية طويلة . لذا لم يكن أمامهم في التعبير عن تلك الحيرة إلا التساؤل والدهشة عما كان ينزل عليهم من آيات الله . من ذلك قوله تعالى :((عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ،عَنِ النبأ الْعَظِيمِ ،الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ))(النبأ :١، ٣،٢) ،فهنا إستفهام وتساؤل عن أمر عظيم يتعلق بيوم القيامة ، أطلق عليه النبأ ، والنبأ كما يقول بعض اللغويين هو مرادفٌ للَفْظِ الخبر (١٦) ، وهو مخالف لحقيقته فالراغب يرى فيه فرقا عن الخبر : «فالنبأ الخبر ذو الفائدة العظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة ويكون صادقاً» (١٧) . وهذا ماستحسنه بعض المفسرين بقوله هو : ((فرق حسن ولا أحسب البلغاء جَروا إلاّ على نحو ما قال الراغب فلا يقال للخبر عن الأمور المعتادة : نبأ وذلك ما تدل عليه موارد استعمال لفظ النبأ في كلام البلغاء ، وأحسب أن الذين أطلقوا مرادفة النبأ للخبر راعَوا ما يقع في بعض كلام الناس من تسامح بإطلاق النبأ بمعنى مطلق الخبر لضرب من التأويل أو المجاز المرسل بالإطلاق والتقييد ، فكثر ذلك في الكلام كثرة عسر معها تحديد مواقع الكلمتين ولكنْ أبلغُ الكلام لا يليق تخريجه إلا على أدق مواقع الاستعمال))(١٨).

ووصف النبأ بالعظيم هنا زيادة في التنويه به لأن كونه وارداً من عالمِ الغيب زاده عظمَ أوصاف وأهوال ، فوصف النبأ بالعظيم على أن ما وُصف فيه من أحوال البعث في ما نزل من آيات القرآن قبلَ هذا .(١٩) . فهذه قرائن دلالية تستلزم عظيم السؤال عن تلك الحقيقة التي تحيروا فيها ، أو استهزؤا فيها،أو تحدثوا فيها ،قال أبو حيان : ((التساؤل هو أن يسأل بعضهم بعضاً كالتقابل ، وقد يستعمل أيضاً في أن يتحدّثوا به ، وإن لم يكن بينهم سؤال ، كقوله تعالى : ((فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)) (الطور:٢٥) (٢٠)، ولا أعتقد أن المعنى هنا ينصرف إلى الحديث المعتاد على وجه البحث عن حقيقة النبأ، لما يلي تلك الآيات من تهديد ووعيد انصرف اليهم ،((كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ، ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ)) (النبأ :٤، ٥) ، بل كانوا ((يتساءلون عن البعث فيما بينهم ويخوضون فيه إنكاراً واستهزاء لكن لا على طريقة التساؤل عن حقيقته ومسماه بل عن وقوعه الذي هو حال من أحواله ووصف من أوصافه)) (٢١) ، وعليه فإن هذا الجدل كان على وجه الإنكار منهم ، فساقه القرآن على وجه التعجب والغرابة من إثارته يقول المفسرون: ((فلم يكن السؤال بقصد معرفة الجواب منهم . إنما كان للتعجيب من حالهم وتوجيه النظر إلى غرابة تساؤلهم ، بكشف الأمر الذي يتساءلون عنه وبيان حقيقته))(٢٢) ، ومن اللطيف في التعبير القرآني هنا أنه أستغرق في الإجابة عن تساؤلهم على طول السورة ، تأكيدا لفخامة المسؤول عنه وتعظيما له . وزيادة في الإقناع والتثبيت ،((فالسؤال عن النبأ العظيم تطلب إجابة طويلة ومفصلة استغرقت سورة النبأ كلها ،بدأها بتوجيه الانتباه نحو الظواهر الحسية المشاهدة بالبصر لتكون وسيلة لتقريب الفهم للوقائع الغيبية التي فصل الحديث فيها وبين كيف سيكون يوم الفصل ..ثم بين مشهد العذاب بكل مواصفاته وأعقبه بمشهد النعيم بكل مواصفاته))(٢٣) . بل لم يقف الأمر عند حد السورة وحدها ، بل أنه مطلع لتأسيس سور وآيات كثيرة تلته تحدثت عن ذلك المطلب الذي يستوحيه الإنسان في حياته ليبصر مابعدها .

فما ذكر بعد النبأ ((يدل على مشاهد القيامة العنيفة الطامة الصاخة القارعة الغاشية . ومشاهد الحساب والجزاء من نعيم وعذاب في صور تقرع وتذهل وتزلزل كمشاهد القيامة الكونية في ضخامتها وهولها . . واتخاذها جميعاً دلائل على الخلق والتدبير والنشأة الأخرى وموازينها الحاسمة . مع التقريع بها والتخويف والتحذير . . وأحياناً تصاحبها صور من مصارع الغابرين من المكذبين . والأمثلة على هذا هي الجزء كله))(٢٤). وقد يرد السؤال عن زمن وقوع يوم القيامة ، لما للزمن من أهمية قصوى في الفكر

البشري ((فلقد أدرك الإنسان أنه لاوجود إلا بالزمان ، أو قل إن الوجود والزمان مترادفان ،لان الوجود هو الحياة والحياة هي التغير ،والتغير هو الحركة ،والحركة هي الزمان ،فلا وجود إذن إلا بالزمان)) (٢٥) ،والإنسان بطبعه محب للحياة ميال إلى الخلود فيها ،فكيف والحال ذلك أن يستوعب قضاء عمره وإنذاره بأجل غير معلوم لديه، كما يشير القرآن الكريم إلى ذلك ، من الطبيعي إذن أن يتساءل عن وقت ذلك الحدث الرهيب ومكانه وكيفيته وكل تفاصيله الأخرى . مثال ذلك قوله تعالى : ((يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ)) (القيامة :٦).وقوله تعالى : ((يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا)) (النازعات :٤٢).وقوله تعالى : ((يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ)) (الذاريات :١٢) . فالملاحظ هو تكثيف السؤال عن الزمن أي موعد الوقوع من دون الاهتمام بالأسباب والعواقب الناتجة . يقول المفسرون : ((المعنى أنهم يسألون تعيين وقت معروف مضبوط بعدِّ السنين ونحوها ، أو بما يتعين به عند السائلين من حدَث يحل معه هذا اليوم . فهو طلب تعيين أمد لحلول يوم يَقُوم فيه الناس .)) (٢٦) ويبدو أن هذا الإلحاح على تعيين يوم القيامة نابع من ثقافة جبلوا عليها ،فشغفهم بالأيام واندفاعهم لمعرفتها إلى الحد الذي يسمى فيه التأريخ عندهم بالأيام ، وما يجري فيها من حوادث كبيرة ،تكون مستودعا للمفاخر والبطولات دفعتهم إلى تلك الوجهة من التساؤل . يقول الرازي : ((أنه يعبر بالأيام عن الوقائع العظيمة التي وقعت فيها)) (٢٧) . ومن ثم لم يكن القرآن مجيبا على تساؤلاتهم ،لعبرة مفادها الاهتمام بطبيعة يوم القيامة وحقيقته والشعور بهوله وضخامته هو الأولى في السؤال ، ومن ثم الاستعداد له .

لذلك نرى القرآن الكريم أجابهم بالعدول عن((تعيين وقت ليوم القيامة إلى أن يهدَّدوا بأهواله ؛ لأنهم لم يكونوا جادِّين في سؤالهم فكان من مقتضى حالهم أن يُنذروا بما يقع من الأهوال عند حلول هذا اليوم مع تضمين تحقيق وقوعه ، فإن كلام القرآن إرشاد وهدْي ما يترك فُرصَة للهدي والإرشاد إلاّ انتهزها ، وهذا تهديد في ابتدائه جاء في صورة التعيين لوقت يوم القيامة إيهاماً بالجواب عن سؤالهم كأنه حملٌ لكلامهم على خلاف الاستهزاء على طريقة الأسلوب الحكيم . وفيه تعريض بالتوبيخ على أن فرطوا في التوقي من ذلك اليوم واشتغلوا بالسؤال عن وقته ، فقال سبحانه عقيب ذلك: ((إِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ ، وَخَسَفَ الْقَمَرُ ، وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ، يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ ، كَلَّا لَا وَزَرَ ، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ، يُنَبَّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ))(القيامة :٧، ١٣)(٢٨) ومن ثم فالموضوع واحد هو القيامة ، ولكن زاوية الطرح تختلف من سائل لآخر فمنهم من يسأل عنها بوصفها حدثا عظيما لم يضع له من قبل حسابا ، وبعضهم يبحث عن زمن حدوثه ،ومتى يقع الحساب ،وبعضهم يتساءل عن العذاب ،الذي سيحل بالكافرين الذين لم يصدقوا بهذا الحدث (٢٩).

- السؤال عن البعث ب(من) ومتى : ويرد السؤال بهما في مواضع متنوعة ، منها مايتعلق بالعقيدة ،أو الأحكام ،أو التاريخ ، أو عن المبدأ والمآل والمصير ،أو غير ذلك ،الأمر الذي ينبئ عن إتساع المساحة الفكرية التي يتعاطى فيها الإنسان مع هذه الحقائق ، باحثا عن الحقيقة أو متعنتا في قبولها . من خلال السؤال بهما ، من ذلك قوله تعالى : ((وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ، قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ، أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا))(الإسراء :٤٩ ، ٥١) ، فالسؤال الأول القائم على الاعتراض ، هو (من يعيدنا)، أي عدم الاقتناع أو الشك في البعث ، والثاني هو وقت وقوع ذلك اليوم.

قال الرازي : ((والمعنى أنه لما قال لهم : كونوا حجارة أو حديداً أو شيئاً أبعد في قبول الحياة من هذين الشيئين فإن إعادة الحياة إليه ممكنة فعند ذلك قالوا : من هذا الذي يقدر على إعادة الحياة إليه، قال تعالى قل يا محمد :الذي فطركم أول مرة))(٣٠) أما قولهم متى فهو على سبيل الاستهزاء والسخرية والتكذيب ،أي متى هو ذلك اليوم الذي سنعود فيه إلى الحياة بعد أن نصير عظاما ورفاتا،((فالجملة الكريمة تصور تصويرا بليغا ما جبلوا عليه من تكذيب بيوم القيامة ومن استهزاء بمن يذكرهم بأحوال ذلك اليوم العصيب . ومن استبعاد لحصوله كما قال تعالى:حكاية عنهم في آية أخرى :((وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ))(يس:٤٨)وقوله تعالى(قُلْ عسى أن

يَكُونَ قَرِيباً) تذييل قصد به التهديد والوعيد لهم ،أي :قل لهم - أيها الرسول الكريم - على سبيل التأنيب والوعيد : عسى هذا اليوم الذى تستبعدون حصوله ، يكون قريبا جدا وقوعه .ولا شك في أنه قريب ، لأن عسى في كلام الله تعالى لما هو محقق الوقوع ،وكل ما هو محقق الوقوع فهو قريب))(٣١). إذن السؤال هنا لم يختزن البحث عن المعرفة ، وإنما ورد من أجل اللجاج والمجادلة في حقائق لاتحتاج إلى ذلك الإنكار والمماطلة .

ـ السؤال عن الهداية، بالحرف: (هل) : هل حرف إستخبار، أما على سبيل الاستفهام ، وذلك لايكون من الله عز وجل .. وإما على التقرير تنبيها أو تبكيتا أو نفيا (٣٢) ، ورد في مواضع كثيرة من القرآن الكريم ،مستثيرا مسائل متنوعة في الخطاب القرآني ،ومشكلا نوعا من الإثارة الجدلية القادرة على خلق حركية فاعلة في النفس ،قال تعالى : ((اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى، فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى))(النازعات:١٧، ١٨) فهل هنا تستبطن سؤالا متضمنا نوعا من الاستفزاز الهاديء للمخاطب ، لما هو عليه من إنحراف في المعتقد والرؤيا، وتفسح المجال لحوار فكري رحيب يتسع فيه الخطاب حتى مع أشد المنكرين لقضايا العقيدة ،يقول الرازي :((وهذه الكلمة جامعة لكل ما يدعوه إليه ، لأن المراد هل لك إلى أن تفعل ما تصير به زاكياً عن كل مالا ينبغي ، وذلك بجمع كل ما يتصل بالتوحيد والشرائع))(٣٣) . والزكاة المرادة هنا ، هو التطهر من القذارات الفكرية والروحية والعملية التي علقت بكيان المخاطب كله ، فأصبح فكره يحمل قذارة الكفر ، وتلوثت روحه بقذارة التكبر والتجبر ، وأحاطت بعمله أقذار الظلم والطغيان (٣٤) ، وهي معان حاضنتها أداة التعبير الاستفهامية (هل) ، فمن خلالها تم الانفتاح على ذلك الطلب من التطهر والتزكية .

وفي نص مكي آخر يرد السؤال بهل حاملا فكرا عميقا مؤسسا لمعادلة ذات صراع بين ثقافتين ، قال تعالى : ((وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ، قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ، قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ، أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ، قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ)) (الشعراء : ٦٩ ، ٧٤). إذ بدأ إبراهيم (ع) حواره مع أبيه ومن ثم مع قومه ، بطريقة الاستفهام، ليثير في نفوسهم الدهشة والغرابة في أفعالهم ، ويحرز إجابة منهم عما هم عليه من العقلية الصنمية المتمسكة بإرث الآباء ، من خلال السؤال تارة ب(ما) الاستفهامية وأخرى ب(هل)، ((فإبراهيم (ع) ناقش المسألة معهم بالطريقة التي تفصح جهلهم وتخلفهم في فهم الخط التوحيدي ... لذلك بدأ السؤال بطريقة ساذجة تثير علامات الاستفهام في الموقع الذي يملك فيه الجواب البسيط عن كل الأسئلة .. فضلا عن انه أراد أن يوضح اختزانهم للإرث المقدس من العقائد والشرائع والتقاليد والأوضاع البعيدة عن الحقيقة والصواب))(٣٥) .

المبحث الثاني : خصائص السؤال في الخطاب المكي :

الحديث عن خصائص القرآن الكريم التعبيرية لايحتاج إلى بيان ،فمن المعلوم أنه أستعمل الألفاظ ودلالاتها بطريقة فاقت استعمال العرب لها ، فضلا عن الطابع الديني ،الذي استوجب التعبير بلغة خاصة وأسلوب دقيق ((حسب لكل حرف فيه حسابه))(٣٦) ،لذا فإنّ الوقوف على السمات التعبيرية في السؤال الوارد على لسان أهل مكة ، له دلالاته التي تشير إلى قصدية الخطاب في إتخاذ هذا الأسلوب دون غيره . ومن أولى تلك الخصائص :

ـ الإضمار : هو إسقاط الشيء لفظاً لا معنى، وترك الشيء مع بقاء أثره،(٣٧) ،عُدَّ سنةمن سنن العرب إيثاراً للتخفيف وثقة بفهم المخاطب (٣٨) . فقلما يخلو كلام منه ، يستعمله المتكلم لدلالات قد تخرج عن التخفيف ، أو معرفة السامع بها .

وظف هذا الأسلوب بشكل مقصود في السؤال القرآني (المكي) ، إشارة إلى دلالات معينة ، مثال ذلك قوله تعالى :((عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ،عَنِ النبأ الْعَظِيمِ ،الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ))(النبأ :١، ٢، ٣) ، فعدم التصريح بالسائل والإكتفاء بإشارة (الواو) عليه ، ينم عن ملحظ دلالي مراد ، يقول الآلوسي : ((والاستفهام للإيذان بفخامة شأن المسؤول عنه وهوله وخروجه عن حدود الأجناس المعهودة أي عن أي شيء عظيم الشأن { يَتَسَاءلُونَ } الضمير لأهل مكة وأن لم يسبق ذكرهم للاستغناء عنه بحضورهم حساً مع ما في الترك على ما قيل من التحقير والإهانة لإشعاره بأن ذكرهم مما يصان

عنه ساحة الذكر الحكيم)) (٣٩) ،فالإضمار والترك إذن فيه دلالة التحقير والإهانة ،لماهم عليه من ضلال وبعد عن الله سبحانه .

وفي نص آخر تتجلى دلالة الإضمار المرافقة للسؤال ، قال تعالى : ((وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ))(العنكبوت: ٦١)* فلم يصرح بذكرهم تقليلا لشأنهم وتسخيفا لترددهم واستهزاءهم بما جاء به النبي (ص) ، فضلا عن أن حذف الفعل خلقهن في (ليقولن الله) جاء قصدا إلى إبانة الفاعل (لفظ الجلالة)وإقرار قدرته في الخلق عندهم، يقول القرطبي : ((انه تعالى خص خلقه لهم من بين صفاته في أكثر من آية *لإن العرب كانت مقرة بأن الله خالقها)) (٤٠) .

ــ التكرار : هو عبارة عن الإتيان بشيء مرةً بعد أخرى (٤١) ،يستعمل في الكلام البليغ من أجل أغراض دلالية مقصودة ، ولعل التوظيف القرآني لهذا الملمح دفع بعض العلماء إلى جعله وجها من وجوه الإعجاز فيه. قال بعض الباحثين :((هو وجه من وجوه البلاغة والإعجاز ، مانطق به أحد قبل القرآن الكريم فوجد فيه تلك الطلاوة والحلاوة التي تكتنف النص القرآني في أثناء التكرار)) (٤٢) ،مثل هذا المظهر حضورا مكثفا في السؤال القرآني المكي ،ولاسيما في سؤالهم عن يوم الساعة، فقد حكي عنهم هذا السؤال في مواضع من القرآن ، قال تعالى : ((يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ)) (الأعراف : ١٨٧) ،وقوله : ((يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا)) (الأحزاب :٦٣) ، وقوله تعالى أيضا : ((يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا)) (النازعات :٤٢) .

فالمتعنتون من المشركين يسألون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كلما سمعوا وصف أهوال الساعة وأحداثها وما تنتهي إليه من حساب وجزاء . . متى أو أيان موعدها ، ((تعجيزاً له ، لتوهمهم أنه لما أخبرهم بأمرها فهو يدعي العلم بوقتها ((ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعةً ولا تستقدمون)) [سبأ : ٢٩ ، ٣٠] . (٤٣) ، ومن ثم فإن التكرار في إلحاحهم على هذا المطلب يمثل حالة درجوا عليها من الاستهزاء والسخرية والاستخفاف كونهم ((عقدوا قلوبهم على استحالة وقوع الساعة وربما طلبوا التعجيل بوقوعها وأوهموا أنفسهم وأشياعهم أن تأخر وقوعها دليل على اليأس منها)) (٤٤) .

ـ العدول :هو أحد الأشكال الأسلوبية التي يتنوع فيها الكلام،لأغراض دلالية يبتغيها المنشىء في تعبيره،عرفه القدماء،وقالوا هو الميل أو تغيير الإتجاه أو التسوية (٤٥) وتوسع فيه المحدثون تعريفا وتفصيلا،إذ عرفه بعضهم بأنه : ((ظاهرة إسلوبية تعتمد على إنتهاك النسق المعتاد))(٤٦) أي الخروج عن اللغة النفعية إلى اللغة الإبداعية ،وُظف في القرآن الكريم بصور متعددة ،حسبما يقتضيه المقام والمقصد. والسؤال الوارد في القرآن الكريم أحد الصور التي أحتضنت هذا الملحظ الإسلوبي لدلالات معينة .قال تعالى:((سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ))(المعارج:١)فالعدول عن أن يقول:سُئِل بعذابٍ إلى قوله : سأل سائل بعذاب ،لزيادة تصوير هذا السؤال العجيب (٤٧)وإفادة في تأكيد المسؤول عنه وهو العذاب الذي طلبه السائل.ومثل ذلك قوله تعالى:((كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ،إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ،فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ،عَنِ الْمُجْرِمِينَ،مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ،قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ، وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ، وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ، حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ، فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ)) (المدثر:٣٨، ٤٨) فالعدول في السؤال من الغيبة (يتساءلون) إلى المخاطب (ماسلككم) لايخلو من قصد في التوجيه والدلالة .

قال الرازي : ((إنّ أصحاب اليمين يسأل بعضهم بعضاً عن أحوال المجرمين ، فإن قيل : فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقولوا : ما سلكهم في سقر)) (٤٨) قلنا : أجاب صاحب «الكشاف» عنه فقال : المراد من هذا أن المسؤولين يلقون إلى السائلين ما جرى بينهم وبين المجرمين ، فيقولون قلنا لهم : ما سلككم في سقر وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون المراد أن أصحاب اليمين كانوا يتساءلون عن المجرمين أين هم؟ فلما رأوهم قالوا لهم : ما سلككم في سقر والإضمارات كثيرة في القرآن (٤٩) وعلى هدا فالمسؤول محذوف أعني المجرمين والتقدير يتساءلون المجرمين عنهم أي يسألون المجرمين عن أحوالهم فغير إلى ما في

النظم الجليل وقيل يتساءلون .(٥٠) ، ولا أعتقد أن العدول من الغيبة إلى المخاطب يخالف ما جاء عليه القرآن، في إسلوبه وبيانه وإنما حملهم على ذلك الولع بالتأويل ،فالقول بالتوبيخ واللوم على جهة المخاطب أولى وأكثر إحرازا للأثر من السير على نسق الغيبة ، لذا قال ماسلككم ولم يقل ماسلكهم ، والله أعلم .

ـ المشاركة : وهو معنى يقوم على فعل يشترك فيه أكثر من شخص على وجه التحقق أو الإنجاز أو التساؤل أو غير ذلك . درج الصرفيون على إعطائه معنى لصيغة (تفاعل)، وهو وزن كثيرا ماجاءت مادة (سأل) عليه ،من ذلك قوله تعالى : ((فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ)) (القصص:٦٦) وقوله تعالى : ((وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)) (الصافات: ٢٧) ، وقوله تعالى : ((وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)) (الطور : ٢٥) ، وغيرها من الآيات المكية . أما عدم تساؤلهم في القصص،فلأنّ الأنباء صارت كالعمى عليهم .. فهم لا يتساءلون لا يسأل بعضهم بعضاً كما يتساءل الناس في المشكلات لأنهم يتساوون جميعاً في عمي الأنباء عليهم والعجز عن الجواب ،(٥١) وأما إقبال بعضهم على بعض في الصافات فالمراد منه :((الرؤساء والأتباع ، يسأل بعضهم بعضاً ، وهذا التساؤل عبارة عن التخاصم وهو سؤال التبكيت يقولون غررتمونا ، ويقول : أولئك لم قبلتم منا ، وبالجملة فليس ذلك تساؤل المستفهمين ، بل هو تساؤل التوبيخ واللوم)) (٥٢).

وفي الطور فإن : تساؤلهم عن سبب ما وصلوا إليه ؟ فيقولون خشية الله كنا نخاف الله (فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا ووقانا عَذَابَ السموم)، إذ يسأل بعضهم بعضاً في الجنة عن حاله ، وما كان فيه من تعب الدنيا وخوف العاقبة ، فيحمدون الله الذي أذهب عنهم الحزن والخوف والهمّ ، وما كانوا فيه من الكد ، والنكد بطلب المعاش ، وتحصيل ما لا بدّ منه من الرّزق . وقيل : يقول بعضهم لبعض : بم صرتم في هذه المنزلة الرفيعة؟ وقيل : إن التساؤل بينهم عند البعث من القبور . والأوّل أولى ، لدلالة السياق على أنهم قد صاروا في الجنة ، وجملة { قَالُواْ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِى أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ } مستأنفة جواب سؤال مقدّر،كأنه قيل:ماذا قال بعضهم لبعض عند التساؤل؟ فقيل: قالوا إنا كنا قبل ،أي :قبل الآخرة ،وذلك في الدنيا في أهلنا خائفين وجلين من عذاب الله ،أو كنا خائفين من عصيان الله(فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا) بالمغفرة والرحمة،أو بالتوفيق لطاعته(ووقانا عَذَابَ السموم) يعني : عذاب جهنم (٥٣)،وهي معان تقوم على المشاركة في تكثيف السؤال عن الحال أو المآل بشكل كبير.

ـ التضمين : هو ((أن يحمل اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة الكليات)) (٥٤) ، ورد إستعماله في فنون اللغة ،بوصفه مظهرا من مظاهر الأتساع في العربية وتعبيرا عن جمالها البياني فهو بحق ((فَنٌّ رَفِيعٌ من فنون الإيجاز في البيان)) (٥٥) .لم يخلو السؤال في الخطاب المكي من هذا الفن الرفيع فقد ضمنه التعبير القرآني ، في قوله تعالى : ((لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ)) (ص:٢٤) ، فالسؤال هنا تضمن معنى الإضافة والضم قال المفسرون:((والإضافة في قوله : (بسؤال نعجتِكَ) للتعريف ، أي هذا السؤال الخاص المتعلق بنعجة معروفة ، أي هذا السؤال بحذافيره مشتمل على ظلم ، وإضافة سؤال من إضافة المصدر إلى مفعوله . وتعليق (إلى نعاجه) ب«سؤال» تعليق على وجه تضمين «سؤال» معنى الضم ، كأنه قيل : بطلب ضم نعجتك إلى نعاجه .)) (٥٦) ، إذ لايمكن هنا أن يحمل السؤال على معناه الحقيقي ، بقرينة كيف يكون السائل ظالما ؟ ،لذا لابد من تضمينه معنى الضم أو الإضافة كما صرح المفسرون . وغير بعيد أن يكون معنى السؤال هو الضم والزيادة ، فالسؤال في المعرفة يعني الإفادة من علم الآخر والإستزادة مما يستفسر عنه ، والسؤال في الحاجة يعني إستعطاف القلوب لما يرجى نيله وكرمه أي الحصول لما يمكن أن يضاف إليه .

خاتمة البحث ونتائجه

*لم يختزن السؤال حدود الفكر البشري ،على نمط الترف الذهني ،والولع بالجدل فحسب، بل هو في هيأته الكلية حقيقة فطرية تحرك الإنسان صوب البحث عن المجهول ،أيا كان هذا الإنسان ، وأيا كان حقله المعرفي ، أما وروده في أغراض التعنت وإفحام الخصم فهو حال عارضة لها دوافعها ومبرراتها التي تزول بزوال المؤثر .

* لايمكن القول بترادف السؤال والاستفهام والاستفتاء ، فلكل منها فضاءاته وموارده ، إذ

أثبت البحث إتساع مفهوم السؤال وشمولية المتسائل عنه مقارنة بالاستفهام والاستفتاء .

* تنوع أشكال السؤال في الخطاب المكي سواء أكان بالمادة أم الأداة ،أفرز بجلاء دهشة العقل المكي وحيرته من الوافد القرآني المتعلق بيوم القيامة ، وقوعها ، زمانا ومكانا ،وكيفية حدوثها ، وآثارها ،والمتعلق أيضا بالخالق سبحانه ، أو الهداية أو البعث .

* أثبت البحث دوافع تلك التساؤلات وحقيقتها في أذهانهم ، كولعهم بالزمن ووقائعه ، حركَّهم في أكثر من موضع إثارة موعد البعث ومعرفة وقوعه ، وكذلك إقرارهم الفطري بوجود الله ،جعل منهم يعترفون بخالقيته ورازقيته على الرغم من الجحود الظاهر.

* إكتناز التساؤل في الخطاب المكي،أظهر خصائص دقيقة تنسجم مع تفكيرهم في تلك المرحلة كالإضمار الذي شكَّل حضورا في جملة من التساؤلات لدلالات ترتبط بالتحقير والتوبيخ والاستغراب

فلم يصرح التعبير القرآني بالسائلين في ذلك الخطاب ، تنكيلا وإستهجانا بمقامهم وازدراءً بما يسألون عنه .

*توالد التكرار في أسئلتهم بما يتعلق بيوم الدين أو قيام الساعة أو البعث ، هو محاولة لإشباع الفراغ العقلي الذي يعانونه ،فلم تكن مفاهيم اليوم الآخر والجنة والنار راسخة في أذهانهم إن كان لهم معرفة بها ، لذا إستطالوا بمد أعناقهم في عرض تلك التساؤلات المقلقة لهم .

*انبثاق العدول والمشاركة والتضمين من السؤال المكي ، يعني إكتناز التعبير القرآني بحمولة معرفية دلالية غايتها التأثير في السامع ، وشده إلى ماهو محرك لدواخله ،فبالعدول يلفت الانتباه إلى ماقد خرق في التعبير ، والمشاركة ،سعة مساحة السائل أي قلق العقل الجمعي مما هو مخفي ومبهم ، والتضمين هو امتداد دلالي آخر يستبطن إنشطار المادة (السؤال) ، وإنفتاحه على طاقة جديدة أخرى كامنة فيه .

الهوامش

(١) ينظر: أساس البلاغة :٢٠٦/١ مادة (سأل)
(٢) المفردات :٤١٦/١
(٣) التعريفات : ٤٠
(٤) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ٢ ٢/١ ٦
(٥) م.ن: ٢/٢ ، وينظر : بحار الأنوار :٢٣٨/٤٠.
(٦) مناهج التفسير الموضوعي :١٠٦.
(٧) تهذيب اللغة : ٢٤/٥ ، وينظر : المفردات :٦٢٥.
(٨) التعريفات : ٦/١
(٩) المعجم الوسيط :٣٢٣/٢ .
(١٠) البرهان في علوم القرآن: ١٨٧/١، ١٨٩ ، وينظر: مفهوم النص :١٠٨
(١١) التحرير والتنوير : ٢٤/١١
(١٢)مناهج التفسير الموضوعي :١١٩.
(١٣) تفسير من وحي القرآن: ٨٠/١٨
(١٤) كلام الله ،الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية:١٣٣.
(١٥) مشاهد القيامة :٤٣ ،٤٤
(١٦) لسان العرب :١٦٢/١ ، مادة (نبأ) .
(١٧) المفردات : ٤٠٢
(١٨) التحرير والتنوير: ٢٦/١٦
(١٩) التحرير والتنوير : ٢٦/١٦.
(٢٠) البحر المحيط : ٢٧٧/٨
(٢١) روح المعاني : ٧٩/٢٢
(٢٢) في ظلال القرآن : ٤٣٢/٧
(٢٣) مناهج التفسير الموضوعي :١١٣
(٢٤) في ظلال القرآن : ٤٣٠/٧
(٢٥) الزمان الدلالي :٢٩.
(٢٦) تفسير الطبري:٢٢/ ٤٠١، والجامع لأحكام القرآن:٣٣/١٧ ،وينظر:التحرير والتنوير :٤٣٧/١٥
(٢٧) التفسير الكبير: ٢١٠/٩
(٢٨) التحرير والتنوير:٤٣٨/١٥، ٤٣٩.
(٢٩) الظاهرة الجمالية في القرآن : ٧٢ ، وينظر: مشاهد القيامة :٤٣ ،٤٤
(٣٠)التفسير الكبير: ٧٠/١٠، وينظر : تفسير أبي السعود :٢٠٢/٤
(٣١) في ظلال القرآن : ٢٦/٥، ٢٧
(٣٢) المفردات : ٤٧٨
(٣٣)التفسير الكبير:٣٢٩/١٦
(٣٤) ينظر : تفسير من وحي القرآن : ٢٤ / ٣٧.
(٣٥) تفسير من وحي القرآن :١٧ / ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣.
(٣٦)التعبير القرآني :١٢
(٣٧) التعريفات : ٨
(٣٨) فقه اللغة وسر العربية: ٧٨/١
(٣٩) روح المعاني :٧٩/٢٢
* ومثله ،
ينظر:العنكبوت:٦٣،لقمان:٢٥،الزمر:٣٨،الزخرف:٩، ٨٧.
* ينظر :البقرة :٢١
(٤٠) الجامع لأحكام القرآن :٢٢٦/١
(٤١) التعريفات :٢١
(٤٢) إعجاز القرآن : عبد الكريم الخطيب : ٣٧٣
(٤٣) التحرير والتنوير: ٣٢/٦
(٤٤) م.ن: ٨٨/١٦

(٤٥) أساس البلاغة : ٦١٧ ، وينظر : لسان العرب :٤٣٢/١١
(٤٦) البلاغة والأسلوبية :٢٧٧.
(٤٧) التحرير والتنوير: ٣٠٥/١٥
(٤٨)التفسير الكبير:١٦/ ١٦٩
(٤٩) البحر المحيط : ١٠/ ٣٨٨
(٥٠) روح المعاني :٤٤٠/٢١
(٥١) الكشـــاف : ١٦٧/٥
(٥٢)التفسير الكبير: ١٢٠/١٣
(٥٣) فتح القدير : ٥٨/٧.
(٥٤) الكليات :٤٠٤
(٥٥) البلاغة العربية أسسها وعلومها : ٤٩٩.
(٥٦)تفسير أبي السعود : ٤٧١/٥ ، وينظر :التحرير والتنوير :٢١٠/٢ ، وينظر:الميزان :٩٨/١٧، وينظر : تفسير من وحي القرآن :١٩ /٢٤٦.

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم
* أساس البلاغة :الإمام الكبير جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري /دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان /الطبعة الأولى ١٤٢٢-٢٠٠١م
*إعجاز القرآن - دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، عبد الكريم الخطيب ،دار الكتاب العربي ، مصر ، ١٩٦٤.
* بحار الأنوار ،محمد باقر المجلسي ، طهران ،د،ت .
* البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي ، مطبعة النصر الحديثة ،الرياض ، د. ت .
* البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، تعليق ، مصطفى عبد القادر عطا ،دار السكيت العلمية ،بيروت لبنان ،ط١، ١٤٠٨
* البلاغة والأسلوبية ، محمد عبد المطلب ، ط٣، مصر ،٢٠٠٩.
* البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن الميداني ، مكة ،ط١، ١٤١٤. *
* التعبير القرآني ، فاضل السامرائي ،بيت الحكمة ، بغداد ،١٩٨٦.
* التعريفات ، الشريف الجرجاني ، تحقيق ، إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١، ١٤٢٣.
* تفسير أبي السعود وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ،أبو السعود وضع حواشيه ،عبد اللطيف عبد الرحمن،منشورات محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية بيروت ،ط١، ١٤١٩.
*تفسير التحرير والتنوير ، الطاهر أبن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس ،١٩٨٤.
* تفسير روح المعاني ، الآلوسي ،تحقيق محمد أحمد الأمد ، وعمر السلامي ،دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،١٤٢١.
*تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن،محمد بن جرير الطبري ، دار القلم دمشق ، ط١، ١٤١٨.
* تفسير فتح القدير ، الشوكاني ، ضبطه ، أحمد عبد السلام ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ،١٤١٥.
* التفسير الكبير أو مفاتح الغيب/ فخر الدين الرازي – المكتبة العلمية – طهران .د.ت.
*تفسير من وحي القرآن ، محمد حسين فضل الله ،بيروت ، دار الزهراء ، ،ط٣ ،د.ت .
* تهذيب اللغة، الأزهري،ت، عمر السلامي وعبد الكريم حامد،دار إحياء التراث العربي،بيروت ،ط١، ١٤٢١
* الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، دار الكتاب العربي ،القاهرة ، ١٩٦٧.
* الزمان الدلالي دراسة لغوية لمفهوم الزمان وألفاظه في الثقافة العربية،كريم زكي حسام الدين ، القاهرة ،دار غريب للطباعة ، ط٢، ٢٠٠٧.
* الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم ، نذير حمدان ، دار المنايره ، السعودية ،ط١، ١٤١٢.
* فقه اللغة وسر العربية ، الثعالبي ،تحقيق ، مجدي فتحي السيد ،المكتبة التوفيقية القاهرة . *في ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،ط٧ ،١٤٠٦.
*الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ،دار الكتاب العربي ،بيروت لبنان ،د.ت. *
* كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية ،د، محمد كريم الكواز ،دار الساقي ، بيروت ،ط١ ٢٠٠٢.
* الكليات،أبو البقاء الكفوي ،ت،عدنان الدرويش،ود،محمد المصري،مؤسسة الرسالة ،ط٢ ، ١٤١٩.
* لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٧.
* مشاهد القيامة في القرآن ، سيد قطب ، دار الشروق القاهرة ،د.ت .
* المعجم الوسيط ، د، إبراهيم أنيس ، عبد الحليم منتصر ، عطية الصوالحي ، محمد خلف الله الأحمر ، القاهرة ،ط٢ ، ١٣٩٢
* مفـردات ألفاظ القران:للعلامة راغب الأصفهاني /تحقيق:صفوان عدنان داودي ،دار القلم دمشق /الطبعة الأولى ١٤١٦_١٩٩٦م
* مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ،د. نصر حامد أبو زيد ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،ط٤ ، ١٩٨٨.
* مناهج التفسير الموضوعي وعلاقتها بالتفسير الشفاهي ، أحمد بن عثمان رحماني ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط١ ١٤٢٩.
* الميزان في تفسير القرآن / محمد حسين الطباطبائي ،مؤسسة الاعلمي ،،بيروت ،ط٣ ،١٩٧٧ .
* منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، حبيب الله الهاشمي الخوئي، طهران ،ط٤، ١٤٠٥.

الوصف بين الشعر والنثر

د.م عبد الكريم خضير عليوي السعيدي
جامعة ذي قار – كلية الاداب

مستخلص

هذه الدراسة هي محاولة للوقوف على خصائص الوصف الادبي البنائية في الشعر والنثر ، ولاسيما في النثر السردي ، ورؤية مدى تماسك تلك الخصائص البنائية في حال تناص الأجناس الأدبية وتداخلها ، ولاسيما في حال تداخل الشعري بالسردي ، لنتبين طرائق البناء الخاصة بكل نوع أو شكل في محاولة لاستخلاص قواعد بنائية للوصف الشعري والنثري .

مقدمة :

نستعمل الوصف في حياتنا اليومية عندما نقول هذا طويل وهذا قصير وهذا نحيف وهذا مكتنز ، كما نستعمله لتحديد لون العين والشعر ،وكذلك لتحديد قوة الصوت وجماله ، فضلا عن تميزنا به أنواع الروائح وتحديد أيها الأزكى ، وبالمقابل فان للأدباء من شعراء وروائيين أساليبهم الخاصة في الوصف ،وهي غير أساليبنا ، وان لكل جنس أونمط أدبي طابعه الخاص في الوصف ، بيد أن الحداثة زادت أمر الوصف تعقيدا بعد أن نادت بفكرة نفي الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية والتراجع عن الإيمان بمبدأ نقاء النوع الأدبي الواحد ، ومن ثم السعي إلى دمج ما هو شعري بما هو نثري ، لكي يفضي الأمر إلى كتلة أدبية واحدة جديدة تتجاوز فيها مستويات الخطاب وتتفاعل فيها تقنيات التعبير وأساليبه ، عندما تتداخل الشعرية بالسردية ، معلنة سقوط نظرية نقاء الجنس الأدبي الواحد ونفي الحدود الفاصلة بين الأجناس والأنواع ، وانفتاح الأجناس الفنية والأدبية أو تناصها مع بعضها ، ومن ثم ظهور مفاهيم جديدة بديلة عن مفهوم الجنس أو النوع الأدبي ، كمفهوم الكتابة والنص ، بوصفهما نوعا حرا يستثمر خصائصه من أنواع أو أجناس مختلفة ، أو هو جنس أدبي تتماهى من خلاله كثير من الأجناس الأدبية والفنية ، وهكذا صار من المستحيل وجود الشعر الخالص والنثر الخالص ، لكن وعلى الرغم من إيمان جيرار جنيت بأن موضوع الشعرية هو جامع النص وليس النص ، أي أن شعرية النص تنبثق من مجموع العناصر الداخلة فيه ، إلا انه ما زال يؤمن بثنائية الشعر والنثر المستمدة من الجانب الشكلي لنظريته ، وان خصوصية الجنس الأدبي تظل قائمة على الرغم من الدعوات إلى نفي مفهوم الجنس الأدبي (١) ، وفي ضوء ما تقدم صار من المألوف حضور السينما والمسرح وتقنياتهما في النصوص الأدبية ، إلا أن السرد بآلياته المختلفة يظل يلعب في هذا الخصوص دورا كبيرا ، بعد أن صار النص يعتمد تقنيات متعددة ، ولاسيما في مجال الوصف وتعريف الشخصيات وتصوير الأماكن ، فضلا عن تصوير مدى ما تحدثه الأشياء في النفس من تأثيرات ، ونظرا لهذا الانفتاح صار لزاما على النقد الأدبي الحديث أن يستجيب لهذه التطورات وان يكسب مصطلح السرد دلالات أوسع من القص أو الحكي ، إذ صار يعني كل عمل طابعه الحكي أو الحبك ، سواء أكان مكتوبا أم منطوقا أو مرئيا أو مسموعا ، أي انه كل عمل تضمن قصة أو رواية بغض النظر عن مظهره التعبيري ، وبناء عليه صار السرد يشتمل على القصة والرواية والمسرحية والحكاية الشعبية والأسطورة والحلم والشريط السينمي والنكتة والأحجية والحديث الإذاعي والتمثيلية ، وغيرها كثير ، بل أن تودوروف الذي وصل إليه أمر السرد من الشكلانيين الروس ،وقبل ذلك أبحاث دي سوسير اللغوية ومن جاء بعده من الالسنيين ، لم يعد لديه الموضوع الحكائي ديدن السرد بل أصبح العالم كله لديه قابلا للسرد ، فالفلسفة سرد للفكر الإنساني ، وعلم الاقتصاد سرد للحاجة والندرة المتصارعة مع قانون العرض والطلب ، ومن ثم أصبحت كل الأفعال في الوجود تمثل سرد الأنا

المنطوية في العالم ، وأنواع السرد ـ حسب رولان بارت ـ لا حصر لها ،فالسرد يمكن أن تحمله اللغة المنطوقة شفوية كانت أم مكتوبة ،والصورة ثابتة كانت أم متحركة ، كما يمكن أن يحمله خليط منظم من هذه الأشياء،كما انه بأشكاله اللانهائية حاضر في كل زمان ومكان(٢)، واستنادا إلى ما تقدم صار النقد الأدبي المعاصر يعد كل نص شعري يشي ببعض عناصر السرد أو يوحي ببعضها ، يعده شعرا سرديا ، وفي ضوء ذلك ازداد أمر الوصف تعقيدا ، لأننا نعتقد أن لكل جنس أدبي قوانينه الخاصة في بناء الوصف ـ وهو ما سعت هذه الدراسة النقدية إلى الوقوف عليه ـ بل أن لكل مقام وصف خاص به ، فكيف بنا إذا اختلطت الأجناس والنصوص والفنون ؟.

علاقة الوصف بالصورة الشعرية :

وعلى نحو عام فان الوصف ـ في ضوء الإيمان بوجود أجناس أدبية ـ أداة مشتركة بين الشعر والنثر،لكنه في الشعر ذاته ،بل روحه،((وبقية الأبواب الأخرى على جلال بعضها وانصراف الشعراء إليها في بعض عصور الأدب تجيء تابعة له متفرعة عنه نابعة منه وان بدا لهم غير ذلك))(٣) ، ولعل من البديهي القول هنا إن الحديث عن الوصف في الشعر لابد أن يجرنا إلى الحديث عن الصورة الشعرية ، ذلك لأنه الوسيلة الرئيسة لخلقها،أقول ذلك على الرغم من عدم اتفاق النقاد جميعا على حدود الفاصلة بين التصوير والوصف والصورة والخيال،إذ ما زال هناك بعض اللبس في تحديد هذه المفاهيم المتداخلة (٤) نظرا لكونها مصطلحات ومفاهيم وافدة من النقد الغربي عموما والانجليزي بشكل خاص (٥) ، فعلى سبيل المثال اختلط أمر التصوير والوصف على محمد مندور حتى رأى أن التصوير خاص بالرسم وهو يصور الأشياء الجامدة أما الوصف فهو خاص بالشعر وهو يصور الأشياء المتحركة أو يصور الأشياء في أثناء حركتها وقد أنكر عليه ذلك الولي محمد الذي يرى أن كثير من الشعر يصف الأشياء الجامدة وكثير من الكلام يقدم الأشياء في حالة حركتها ومع ذلك هي ليست شعرا بمفهوم محمد مندور (٦) ، ورأى آخرون أن التصوير معني بالجانب الحسي من الصورة الشعرية ، أو هو رسم لوحة بصرية للطبيعة والصفات الإنسانية ومن ثم فقد استعملوا مصطلح الصورة والتصوير عند حديثهم عن الرسم ، في حين استعملوا مصطلح الصورة الشعرية عند حديثهم عن الصورة في الشعر (٧). أما عبد اللطيف محفوظ في كتابه (وظيفة الوصف في الرواية) فهو يميز بين الوصف والصورة تميزا مختلفا بعد أن اعتمد في تعريفيهما على رولان بارت وباشلار (٨) . اما دي لويس في كتابه الموسوم " الصورة الشعرية " الذي يعد مرجعا في هذا الخصوص لم يقدم لنا في هذا الشأن إلا ما من شأنه مضاعفة الأسئلة وزيادة الحيرة ،ولا سيما بعد أن عرف الصورة الشعرية بأنها رسم قوامه الكلمات (٩) ، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا بعد ذلك انه على الرغم من اختلاف النقاد والبلاغيين في تحديد حدود هذه المفاهيم ، فضلا عن تحديد ماهية الصورة الفنية وتحديد مكوناتها وعناصرها (١٠)، إلا أن الجميع يتفقون على جعل الصورة السمة المميزة للخطاب الشعري والحد الفاصل بين لغة الشعر ولغة النثر ، فما الشعر إلا مجموعة من الصور المصنوعة من الكلمات ، وإذا كانت هناك مكونات شعرية قابلة للتغير والتطور ، فان الصورة هي المكون الثابت في القول الشعري ، وهي لب الشعر ، بل هي الشعر ذاته (١١) وهكذا فقد ارتبط مفهوم الصورة بالإبداع الشعري من دون سواه ، ومن هنا زاد الاهتمام بها ، ولاسيما عند النقاد العرب القدامى الذين اهتموا بكل ما هو شعري على حساب الفنون الأخرى، وفي الدراسات النقدية الحديثة يكفي أن نقرأ عنوانا يقول : الصورة الفنية ؛ لنعرف منه أن موضوع الدراسة يدور حول نص شعري ، وان تلك الدراسة تهتم بدراسة الصور الفنية التي يخلقها المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية .

المحاكاة في الآداب والفنون :

ولما كان الأدب والفن بصورة عامة هو نمط من أنماط المحاكاة ، ولكنها تختلف في الطريقة والأداة ، أو هو لون من ألوان التصوير أو هو مجموعة من الصور المصنوعة من الكلمات ،ولاسيما الشعر ـ كما يقول سي دي لويس ـ إذن فمن الطبيعي أن يتحدث النقاد هنا عن مدى التشابه بينه وبين التشكيل أو الرسم نظرا لكونهما نوعا من المحاكاة والتصوير(١٢)، وقد أخذت دراساتهم منحى آخر عندما تعدت مجرد البحث عن التشابه والاختلاف من خلال المبادئ العامة إلى التماس

بعض جوانب التشابه وإدراك جوانب التأثير بين هذه الفنون والأدب وأهميه أن يسترشد الناقد بالأعمال الفنية في كشف خبايا الفنون الأدبية أو العكس، ويزداد اتساع هذه المقارنات بين الشعر والفنون الأخرى بعد ظهور المنهج الأمريكي في الأدب المقارن الذي أدرك أصحابه أن ليس بالأدب وحده يحيا البحث المقارن ، وان هناك صلات للأدب بالعلوم المختلفة والفنون الجميلة والموسيقى ، وهي صلات متعددة الأشكال وشديدة التعقيد ، فالشعر يستنزل الوحي أحياناً من الرسم أو النحت أو الموسيقى وقد تغزو الأعمال الفنية الأخرى موضوعات للشعر شأنها شأن الأشخاص وموضوعات العلوم الطبيعية ،وأن الأدب يستطيع بدوره أن يصبح موضوعات للرسم أو الموسيقى ،ومن هنا ظهرت الدراسات النقدية عند الإنجليز والألمان وغيرهم ، التي تهتم بعلاقة التأثير بين قصيدة شعرية وصورة لرسام أو نحات ، وتتسع أيضاً لتشمل مقارنة الشعر بالفن السينمائي والمسرحي وإفادته من التقنيات الحديثة ، ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو ان هذه الدراسات التي تعنى بالمنتج الثقافي بشكل عام وعدم اقتصارها على الأدب حسب ، صار يشار إليها بالبنان في الوقت الحاضر وصار لها حضور مميز على الساحة النقدية ، وقد أطلقت تسمية النقد الثقافي عليها ، ويرى أصحاب هذا الجهد النقدي انه من الممكن ممارسته ضمن إطار لغوي واحد عكس الأدب المقارن ، ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الباحثين في هذا النمط من الدراسات لا يرون حرجا في توظيف التقنيات نفسها التي استخدمها النقد الأدبي للوصول إلى استنتاجات جديدة وبلورة وجهات نظر مختلفة عن تلك التي توصل إليها النقد الأدبي ، وفي هذا الصدد يشار إلى الناقد الأمريكي ستيفن توتوسي بوصفه أشهر من دعا إلى تطوير منهج نقدي يدرس الثقافة بمختلف مكوناتها وآليات إنتاجها ، وان كان هذا المنهج يرتكز في إطاره النظري والمنهجي على مجموعة من المبادئ المستعارة من الأدب المقارن والدراسات الثقافية، ومن مجموعة الأسس المرتبطة بالبنائية، وفي دراسة له بعنوان (من الأدب المقارن اليوم إلى الدراسات الثقافية في عام ١٩٩٩) استكشف ستيفن توتوسي إمكانية تطوير منهج جديد يجمع بين خصائص الأدب المقارن وبين سمات النقد الثقافي، واقترح تسميته بـ(الدراسات الثقافية المقارنة) ،وقد سار على هذا النهج الكثير من أساتذة الأدب المقارن في العالم ، وسارعوا في تحويل أقسام الأدب المقارن في جامعاتهم إلى أقسام للدراسات الثقافية المقارنة (١٣) ، ومما لا شك فيه أن مقارنة الشعر بالرسم أو الشعر بالسينما والتلفزيون وهي فنون بصرية سينصرف الجزء الأكبر منها إلى طريقة تشكيل الصورة في هذه الفنون مقارنة بالشعر ومدى إفادة الصورة الشعرية من الصورة في هذه الفنون (١٤)، ويبدو أن هذه العلاقة أكثر لصوقا بالوصف لأنه محاولة لتجسيد مشهد من العالم الخارجي في لوحة مصنوعة من الكلمات (١٥) ومن هنا جاءت كلمات بعض النقاد والفلاسفة حول موضوع تشابه الشعر والتشكيل ، حتى قال احدهم :((الشعر رسم ناطق والرسم شعر صامت))(١٦) ، وقال آخر: إن الشعر يكتب للعين مثلما يكتب للإذن (١٧).

إذا كان التشكيلي يعتمد على الفرشاة والألوان لرسم صورته ، فان كاتب السرد لا يمتلك غير الكلمات ليرسم من خلالها ملامح عالمه القصصي ،حتى يصور لنا ذلك العالم الذي من خلاله يستطيع إقناع المتلقي بأن ما يقوله حقيقة ،ومما لا شك فيه أن التشكيليين والمصورين والنحاتين يختلفون عن الذين يعتمدون على اللغة كليا في رسم صورهم ، ذلك لأن هؤلاء لهم أدواتهم المختلفة غير اللغة في رسم عوالمهم ، وفضلا عن ذلك فإنهم يرصدون في تصويرهم لحظة زمنية واحدة في مكان محدد ، في حين يستطيع كاتب الأدب أن يفعل مثلهم ـ كما في حالة الشعر الوصفي و مقاطع السرد الوصفية ، كأن يصف الشعراء تمثالا أو سفينة أو بركة ماء وغيرها ـ أو انه يفعل أكثر من ذلك عندما يصور حركات متعددة في أزمنة وأماكن متعددة ، إذ تستطيع الكلمة هنا أن تصف الأحداث المتعاقبة والمتغيرة ، كما تستطيع الكلمة أن تصور المسموع وغير المرئي وتجسده بالصورة ولكن بالكلمات وأظن أنها الحالة التي يكون الوصف فيها ابلغ ما يكون ، كما يقول ابن رشيق القيرواني : ((ابلغ الوصف ما قلب السمع بصرا))(١٨) ، وهو ما تعجز عنه كاميرة المصور الفوتوغرافي ولوحة التشكيلي ، لأن اللغة قادرة على اضفاء الحياة على الأشياء الجامدة سواء اكانت مرئية ام غير مرئية ،مثل الصوت والرائحة ، فضلا عن العواطف والانفعالات؛ كالغضب والخوف والحزن والحب والكره ،من هنا فان التصوير اللغوي للمكان ليس

تشكيلا للأشكال والألوان حسب ، بل هو تشكيل يجمع مظاهر المحسوسات من أصوات وروائح وألوان وأشكال وظلال وملموسات وغيرها (١٩) ، وهنا بودي الاستشهاد على ذلك بوصف ابن الرومي لغناء كنيزة القبيح ، وهو وصف يتضح فيه إمكانية اللغة في تصوير الأشياء المختلفة ، معنوية ومادية ، إذ يقول (٢٠):

تظل تلقي على من ضم مجلسها
قولا ثقيلا على الأسماع كاللوم
لها غناء يثيب الله سامعه
ضعفي ثواب صلاة الليل والصوم
ظللت اشرب بالأرطال لا طربا
عليه ، بل طلبا للسكر والنوم

ولما كان الفن ـ بصورة عامة ـ لا يقوم إلا على محاكاة الطبيعة ، إذن من الصحيح القول هنا ؛ إن التصوير يعد عنصرا هاما فيه ، ومشتركا بين أنواعه المختلفة ، وهو ليس أداة من أدواته حسب ، بل هو العنصر الذي لا يقوم الفن إلا به ، من هنا رأى الفلاسفة أن الشعر ـ وحاله حال سائر الفنون والآداب ـ هو محاكاة لعوالم يمكن أن توجد (كما هو رأي أفلاطون) ومن ثم فالصورة الفنية هي انتقاص من الواقع المفترض وتشويه له ،وهذا يعني أن الفنان مهما كان ذا عبقرية متميزة فانه يحاول تقليد الطبيعة في ما يبدعه من شعر وموسيقى ونحت وتصوير، أو أن تلك العوالم موجود بالفعل(كما هو رأي أرسطو)ومن ثم فالصورة أعمق من ذلك الواقع وأسمى، ذلك لأن الفن ليس ترديد حرفي بالمفهوم الفوتوغرافي للواقع أو هو تقليد أعمى له ، بل هو محاكاة يظهر فيها اثر الصنعة (٢١)،وما المحاكاة في نهاية المطاف إلا((ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات))(٢٢) ،أو هي نقل للواقع أو تصوير له ولكن بأدوات وأساليب مختلفة تتراوح بين الفرشاة والصوت والحركة والكلمة ـ كلا حسب فنه ـ ومن هنا يتجاوز التصوير مجرد كونه أداة فنية أدبية ، إلى كونه جوهرا للعمل الفني برمته ، لذلك عد الجاحظ الشعر جنسا من التصوير ، وان قيمته تكمن في قوة ذلك التصوير وليس في معناه ، لأن المعاني مطروحة بالطريق يلتقطها القاصي والداني (٢٣) ، والشاعر حتى عندما يصور أحاسيسه ومشاعره ، إنما يحاكي روحه وما يرتسم فيها من خواطر وأحاسيس ، وفي هذا الصدد يقول ايردل جنكنز : ليس هناك خلاف بين قولنا إن الفنان يعبر عن مشاعره وتأثيراتها أو انه يعبر عن خصائص العالم والحياة ، لأن مشاعره وتأثراتها خاصة بصفة العالم (٢٤) .

<u>الوصف في الشعر العربي القديم :</u>

شغل الوصف مساحة واسعة من الشعر العربي القديم ، حتى أننا لا يمكن أن نقرأ نصا شعريا قديما إلا والوصف شاخص فيه أو داخل في ثناياه ،ومن هنا قال ابن رشيق القيرواني : ((الشعر إلا اقله راجع إلى باب الوصف)) (٢٥) ،والوصف في الشعر العربي غالبا ما يكون ممتزجا مع غيره من الموضوعات ، وندر في الشعر الجاهلي أن يكون غرضا مستقلا بذاته ، وهو في الشعر الجاهلي غالبا ما ينصرف إلى مظاهر الطبيعة كالصحراء والرمال والجبال وما شاكل ذلك كالبحر على سبيل المثال(٢٦)، ويمكن أن يكون لحيواناتها كالإبل والخيل والغزلان والنعامة والبقر الوحشي وغيرها (٢٧)، لكن في العصر العباسي راح الشعراء يهتمون بتصوير الجانب المادي من الحضارة الجديدة حتى شمل تصويرهم جميع مظاهر الحياة من قصور وبيوت ووسائل لهو وتسلية كما وصفوا وسائل الثقافة وأدواتها كالكتب والأقلام وغيرها،وفي هذا العصر استطاع الوصف أن يكون فنا مستقلا في الشعر العربي،بعد أن كان يأتي في ثنايا القصيدة القديمة،وهو الأمر الذي جعل نقاد تلك الفترة يولوه عنايتهم بالدرس والتحليل من جوانب متعددة (٢٨) ، ومن فرط عناية قدامه بن جعفر جعله غرضا قائما بذاته حاله حال الرثاء والهجاء والمديح (٢٩)، ومن جهتهم حاول الأندلسيون الإغراق في هذا الفن ، ولاسيما في وصف الطبيعة الغناء التي حباهم الله بها ، إذ أن من الطبيعي أن ينبري أولئك الشعراء لوصف ما يحيط بهم من رياض وبساتين ومجالس لهو فكانت هناك قصائد موقوفة على هذا الفن حسب (٣٠) ، وعلى أية حال فقد عرف العرب قديما فن الوصف في أشعارهم واستطاعوا تطويره من كونه وصفا نقليا ـ كما هو شائع عند شعراء الجاهلية ـ إلى كونه وصفا وجدانيا يمتزج فيه نفس الشاعر ، حتى كأنه لا يرى الموصوف بحواسه فقط ، بل بقلبه وخياله ، كما هو وصف البحتري وابن خفاجة للطبيعة ووصف الأشخاص عند ابن الرومي ، ولعل من نافلة القول أن نذكر هنا موضوع الصدق الفني الذي اشترطه النقاد العرب القدامى

على الشعراء عند حديثهم عن العمود الشعري ، فقد اشترط النقاد على الشاعر أن يكون وصفه خال من المبالغة والغلو (الإصابة في الوصف) حتى لا يخرج شعره عما ألفه العرب ،على الرغم من إيمان اغلب أولئك النقاد بأن أعذب الشعر أكذبه ، الأمر الذي جعل أم جندب تقدم علقمة الفحل على أمريء القيس ، لأن الأخير كان صادقا في وصفه عكس الأول الذي بالغ وكذب(٣١) .

ولو قارنا اهتمام العرب الأوائل للوصف الشعري بالوصف النثري عندهم ، ولاسيما الوصف في النص القصصي نجد بونا واسعا بينهما ، إذ لم يهتم النثر القصصي العربي القديم بالوصف مثلما اهتم الشعر به ، ففي السرد القديم يقدم السرد وذكر الحوادث والأفعال على الوصف الذي لم يكن مطلوبا لذاته ، مثلما في الشعر ، إنما يأتي الحديث عنه ليخدم السياق الذي فيه ومن هنا لم يهتم احد فيه ، ولهذا يبدو في اغلب الأحيان بدائيا أوليا يعتمد المبالغة والتضخيم ، ويشذ عن ذلك وصف المقامات الذي اخذ موقعا مساويا أو موازيا للسرد ، إذ أن كليهما يفضيان إلى هدف بلاغي تعليمي ، لكن هذا الأمر لم يستمر طويلا ، فمذ مطلع القرن الماضي انتبه الأدباء والنقاد على حد سواء إلى أهمية الوصف في العمل السردي ، وقد دفعهم إلى ذلك تأثرهم بالمدارس الأدبية الغربية ، ولاسيما بعد تداخل الفنون مع بعضها وتماهيها ، فراح النقاد العرب يتساءلون عن هوية الواصف وزاوية نظره وبعده عن الموصوف والزمن المستغرق في الوصف (٣٢) .

الوصف في القرآن الكريم :

أما في القران الكريم فان التصوير أخذ حيزا كبيرا من الخطاب القرآني ،حتى يمكننا القول إن القرآن كله تصوير ووصف ما خلا آيات التشريع وبعض آيات الجدل والقليل من الأغراض التي تستدعي التقرير الذهني المجرد(٣٣)وفيما عدا ذلك وصف القرآن الكريم العالم الآخر وأحداث الحشر،كما وصف الجنة ونعيمها الدائم السرمدي ووصف ثمارها وأنهارها وحور العين فيها(٣٤)،وبالمقابل وصف النار وأهوالها وشجرة الزقوم،كما وصف الطبيعة من ارض وسماء ووصف وقائع الدهور في مشاهد عامة (٣٥) ، وبعبارة أوضح أن التصوير في القرآن هو القاعدة العامة للخطاب ، بل هو رأسها وسيدها ، إذ يطغى هذا الأسلوب على بقية الأساليب في عرض العقيدة ومعالجة كل الأغراض (٣٦) ، والقران في وصفه إنما يميل - كما يرى العلماء- إلى تقديم المعنوي بصورة حسية أو هو يعمد إلى((إخراج ما لا يرى إلى ما يرى)) (٣٧) والقرآن عندما يلح على التصوير لا يحاول تزويق الخطاب أو زخرفته عبر الوصف – كما هي بعض الكتابات البشرية – فالوصف هنا مرتبط بالغاية الرئيسة التي هي الهداية ، فمن خلال ترهيب المتلقي - عندما يصف القرآن النار وأهوالها - أو من خلال ترغيبه - كما هي الحال عند وصف الجنة ونعيمها الدائم السرمدي وثمارها وأنهارها - يفضي الأمر إلى الهداية ، ومن ثم فان الحديث هنا عن المبالغة أو الإيهام أو التهويل أو التزويق أو الزخرف في التصوير أو الوصف القرآني هو حديث ينطوي على إشكالية شرعية لا ينبغي الخوض فيها هنا ، وعلى الرغم من كون التصوير القرآني ليس عملا فنيا مقصودا لذاته ،بل هو وسيلة لتبليغ الدعوة وتثبيتها وتعميقها عن طريق الإمتاع والإقناع(٣٨).

وفي القصص القرآني نجد أن الوصف قليلا جدا ، وإذا ما وجد فهو إيحائي ، فالمدن والأشياء تذكر بأسمائها من دون تفصيل ، وهكذا هو الحال مع شخصيات القصة القرآنية ، وإذا ما وجد الوصف فهو صورة سردية متحركة وليس مقطعا وصفيا ساكنا يمكن عزله ، وعلى سبيل المثال نجد أن شخصية نبي الله يوسف (ع) التي هي الشخصية الرئيسة أو المركزية – استنادا إلى التصنيف النقدي - في سورة يوسف غير واضحة المعالم ،إذ لم نجد وصفا جسمانيا أو نفسيا لها ، وان جل ما ورد عنها في هذا الخصوص هي إشارات من خلال أفعال الآخرين ، وهي بمجموعها تشكل المرآة العاكسة لوصف هذه الشخصية ، فمن خلال شغف امرأة العزيز بيوسف ، وهو شغف أنساها كل شيء ؛ الحسب والنسب والمكانة الاجتماعية ، نستطيع أن نرسم صورة ذهنية عن جمال يوسف (ع) وليس صورة شكلية ، وتزداد تلك الصورة وضوحا عندما نضيف إليها موضوع إكبار نساء المدينة له وتقطيع أيدهن عندما رأينه ، وما ينطبق على الشخصيات القصصية ينطبق على المكان القصصي أيضا ، فوصف هذه الأمكنة يتم عادة بالطريقة ذاتها ، وعلى سبيل المثال نأخذ صورة الكهف الذي آوى إليه الفتية الذين أمنوا

بـربهم ـ فـي سـورة الكهـف ـ واعتـزالهم قـومهم الكـافرين ، فنـرى أن صـورة ذلـك المكـان غيـر واضحة ، فلا نعرف عنـه شيئا إلا من خلال حركـة الشمس التـي تـزاوره ، وهكـذا فإضـاءة الشـمس وحركـة الأشخاص وطريقـة نـوم الكلب هـي التـي ترسم لنـا معالم هذا المكان ، وهكذا هو الأمر مع البحر في قصة سيدنا نوح (ع) فنحن عرفنا بهياج البحر وتلاطم أمواجه كأنها الجبال الشاهقة ، من خلال حديث نوح (ع) وابنه ، وهكذا هو الحال مع صفة البقرة التي ذبحها بنـو إسرائيل ومـا كـادوا يفعلون ـ في سورة البقرة ـ إذا عرفنا أنها بقرة متوسطة العمر وصفراء اللون فاقع لونها تسر الناظرين من خلال سير الأحداث ، وإذا كان وصف البقرة هنا جاء بصيغة التفصيل فانـه لم يكن كذلك في مواطن كثيرة ، والسبب هو أن القرآن الكريم يفصل في الوصف عندما تكون له أهمية في تطوير الأحداث وبلورت مقصدية القصة ، ومن هنا علينا القول أن الوصف في القصة القرآنية يغلب عليه أن يكـون مـوجزا مجمـلا وذلـك بسـبب عـدم جـوى الوصف هنـا ، لأن قصدية القصـة القرآنيـة الهدايـة وليس شيئا آخر ، وهو يمكن أن يكون تفصيليا ـ كما في وصف البقرة ـ عندما يكون لـه أهميـة في تطوير الحدث القصصي وبلورت مقصدية القصة (٣٩).

علاقة الوصف بالسرد :

لعل من البديهي القول هنـا :ان السارد لا بد أن يوهم متلقيه بحقيقة ما يكتبه ، لذا صار من العسير أن يسرد القاص من دون أن يصف ،من هنا نتبين أهمية الوصف للسرد ، ذلك لأنـه لابد لـه من أن يكشف عالمـه السردي لمتلقيـه حتى يعتقد بصدقه فيتفاعل معه ، في حين يستطيع القاص أن يصف من دون أن يسرد ، وقد علل جيرار جينيت ذلك من وجهة نظر فلسفية تربط الحركة بالمحرك ، فلا حركة من دون محرك ، ولكن من الممكن أن يوجد المحرك في حالة سكون ، وضرب على ذلك مثـالا هـو إن جملــة : (البيـت ذو سـقف ازرق ومصـاريع خضـر) لا تحـوي أي ملمـح مـن ملامـح السـرد ، فـي حين إن جملــة : (اقتـرب رجـل مـن المائدة واخذ سكينا) تحوي إلى جانب فعلين ثلاثة أسماء ، تدل على نحو ما على الوصف ففعل مثل (اقترب الرجل) يدل على السرد بمقدار ما يدل علـى الوصـف ، لأننـا حكينـا اقتـراب الرجـل ، وفـي الوقت ذاتـه وصفنا حركتـه ، ولهذا يمكننا القول ـ والكلام لجنيت ـ إن الوصف أكثر أهمية من السرد ، لأن مـن اليسـير أن نعثـر علـى الوصـف مـن دون السرد ، من أن نعثر على السرد من دون الوصف (٤٠).

ومـن الجـدير ذكـره هنـا هـو أن التصـوير أو الوصف في الشعر الخالص لا يخضع لعنصر الزمن الأدبي ـ كما هو الشأن في السرد الخالص ـ إلا في حال مجيء السرد شعرا ، في حين يرتبط الوصف في السرد بالحركة والزمن (٤١) ، وهذا الموضوع يمكـن ربطـه بطرائـق بنـاء الوصـف فـي العمـل السردي فالوصف في السرد أما أن يأتي بصورة مقطع يمكن عزله عن جسم السرد أو رفعه منه من دون الإخلال بسير الأحداث وتطورها ،وقد أطلق النقاد تسمية الوقفة الوصفية على هذا النمط ، وهو الوصف الذي يتوقف فيه الزمن السردي لكي يتيح المجال للقاص بيان عالمه القصصي ، فإذا كان السرد يروى الأحداث في الزمان، فإن الوصف يصور الأشياء في المكان، أو هو يتناول الأشياء، فيرسمها بوساطة اللغة، وهذا النمط من الوصف غالبا ما يكثر في السرد التقليدي ،فأدباء القرن التاسع عشر مثل (بلزاك) كانوا يفضلون الصور الوصـفية فيفـردون عشـرات الصـفحات لوصـف مشاهد وأشياء ساكنة ، وهذا الوصف يأتـي علـى هيأة مقاطع وصفية يمكن عزلها عن العمل نفسه كلوحات جمالية مستقلة ، وهو الشيء الذي نجده في الكثير من التجارب الأولية في الرواية العربية ، عنـدما كـان يـتم الإسـهاب فـي الوصـف مـن أجـل الوصـف فقـط ؛ وصـف الربيـع – وصـف السـماء الجميلة – وصف النجوم اللامعة الخ .. وكثيراً ما يكون الوصف ساكناً لا يتحرك ، فبينما يمثل السرد الحركة وسريان الزمن في الرواية ، نجد هذا النمط مـن الوصـف يمثـل فتـرات توقـف فـي الزمن،وهـي مشكلة تواجـه الكاتـب ، إذ يضطر لإيقـاف سـرد الأحداث ، ليخبرنـا عن فلان أنـه مستطيل الـرأس ونـاتي عظام الوجنتين و الـخ .. ! ، كما فعل الطيب صالح في (عرس الزين)عندما وصف لنا البطل قـائلا: ((كـان وجـه الـزين مستطيلا ، نـاتي عظـام الـوجنتين والكفين ، وتحـت العينـين جبهـة بـارزة مسـتديرة ؛ عينـاه صـغيرتان محمرتـان دائمـا ، محجراهما غائران مثل كهفين في وجهه ، ولم يكن على وجهه شعر إطلاقا ، ولم يكن لـه حواجب ولا أجفان ، وقد بلغ مبلغ الرجال وليست لـه لحيـة ولا

شارب ،تحت هذا الوجه رقبة طويلة ، ومن بين الألقاب التي أطلقها الصبيان على الزين الزرافة)) (٤٢) .

أو أن يأتي الوصف مدمجا بالسرد أو ملتحما به إلى الحد الذي لا يمكن عزله عن السرد ، وقد أطلق النقاد على هذا النمط من الوصف تسمية بالوصف المسرد أو الصورة السردية ، والوصف هنا لا يشترط إيقاف عجلة الزمن السردي لكي يحضر ، كما هو النمط السابق ، بل هو يسير بموازاة السرد (٤٣) ، فهو وصف الصورة المقرونة بحركة حية ،وهو ربما يأتي في أثناء سرد الأحداث أو نقل حوار الشخصيات ، فمثلاً بدلاً من أن نقول : فستان العروس ابيض طويل .. بإمكاننا أن نقول :رقصت العروس تحت ضوء الشمس مع عريسها فالمتع فستانها الأبيض الفضفاض بفعل الشمس ، وكنست أطرافه الطويلة الأرض حتى كادت تتعثر فيه ، فالصورة الأولى صورة وصفية ساكنة لا زمن فيها ، أما الثانية فهي صورة سردية لها زمن ، هو زمن فعل (الرقص) و (التعثر) لدى العروس ، ومنه ما قاله الطيب صالح لشخصية ود الريس إذ يقول : ((وملس ود الريس شاربيه المقوسين بعناية إلى أعلى ، طرفاهما حاد كحد الإبرة ، ثم اخذ يمسح بيده اليسرى لحيته الغزيرة البيضاء التي تلبس وجهه من الصدغ إلى الصدغ ، ويتنافر لونها الأبيض الناصع مع سمرة وجهه كلون الجلد المدبوغ ، فكأن اللحية شيء صناعي الصق بالوجه ، ويختلط بياض اللحية دون مشقة بياض العمة الكبيرة ، مقيما إطارا صارخا يبرز أهم معالم الوجه ؛ العينين الجميلتين الذكيتين ، والأنف المرهف الوسيم ، والريس يستعمل الكحل متذرعا بأن الكحل سنة ، لكنني أظن انه يفعل ذلك زهوا ، كان في مجموعه وجها جميلا)) (٤٤) ، فمن خلال الوصف عرفنا بان ود الريس قد مد يداه إلى شاربيه ليلمسهما ويمسح بيده اليسرى لحيته البيضاء ، أي إننا أمام حركة للسرد مقرونة بوصف مستفيض .

مصطلح الصورة الروائية :

ما زال مصطلح الوصف حاضرا في الدراسات النثرية عامة ، والسردية بشكل خاص ، إلا انه قد شاع في الآونة الأخيرة عند النقاد المغاربة مصطلح الصورة الروائية ، مقابل الصورة الفنية التي اشرنا إليها سابقا (٤٥)، وفي هذا الصدد يقول أولئك النقاد المغاربة من الذين تأثروا بطروحات أقرانهم الفرنسيين أمثال ستيفان اولمان صاحب كتاب (الصورة في الرواية) ، يقول : إن الصورة ليست حكرا على الشعر وحده ، بل تشترك الرواية في هذا الأمر ، وان كانت لكل منهما قوانينه الخاصة به ، فقوانين الصورة الفنية غير قوانين الصورة الروائية ، وهي على الرغم من كونها ما تزال في طور التبلور والاجتهاد ، إلا أن منطقها غير بعيد عن منطق الصورة الشعرية ، إذ هي نسق لغوي مجازي في بعده التماثلي (٤٦)، وبغية التفصيل أكثر في هذا الموضوع ينبغي التعرف على طروحات اولمان نفسه في هذا الخصوص ، فقد درس اولمان مجموعة من الروايات الفرنسية لكتاب مختلفين دارسا فيها صور التشبيه والاستعارة والكناية من منظور أسلوبي عند كل روائي ، وفي النهاية استخلص الناقد خصائص الصورة التماثلية عند كل كاتب ، وفي الوقت نفسه أشار إلى وجود أنماط مختلفة من التصوير في العمل الأدبي غير الصورة التماثلية ؛ منها الصورة الذهنية التي قال عنها : إنها الصورة التي يتمثلها المتلقي عند قراءته لنص روائي ، ومن ثم فهو يقوم ببناء صور عن أماكن وشخصيات عبر عملية التمثيل وليس الإدراك ،منطلقا من العلامات النصية التي يقدمها النص ، إذ يقوم هو بمليء تلك العلامات بدلالات من داخله و من خارجه ترجع إلى تخيلاته وادراكاته اليومية ، فضلا عن نصوص سبق أن طالعها ،ومن ثم فان الصورة الذهنية التي كونها القارئ في ذهنه هي خليط بين معطيات موضوعية من النص وأخرى مساهمة ذاتية من لدنه ، وهذا ما نادت به نظرية التلقي ، ولاسيما أيزر الذي ميز بين الادارك والتمثل ،إذ يرى أن المخيلة البصرية تستند إلى عملية التمثل وليس فقط على انطباع الموضوعات داخل أحاسيسنا ، فالا دارك بالنسبة لايزر يفترض وجود شيء مسبق، في حين يستند التمثل إلى نمط نكونه نحن ، ومن ثم فإننا حينما نقارن بين صورة ذهنية كوناها عن شخصية أو مكان معين ، وبين صورة بصرية عنها في فلم سينمائي ، نجد أن الصورة البصرية غالبا ما تكون فقيرة مقارنة بالصورة الذهنية التي كوناها في أذهاننا ، ذلك لأن الصورة البصرية أكثر تحديدا من الصورة الذهنية لأنها تقدم لنا المعلومات بدقة متناهية عكس الصورة الذهنية التي تبقي الباب مفتوحا لكل الاحتمالات ، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف

تبقى كلتا الصورتين في العمل السردي فقيرتين للوصف في تشكيلهما ، لأنه الأساس الذي تستندا إليه (٤٧).

الصورة ذهنية أو (الصورلوجيا) :

يبدو لنا في ضوء ما تقدم أن للصورة الذهنية تطبيقاتها على ساحة النقد الأدبي تتمثل بمجموعة من الدراسات حاولت أن تشكل أو تتخيل صورة ما لمسمى معين ، كأن تبحث في بطون الأعمال الأدبية عن صورة للمرأة أو الطفل أو البطل أو اليتيم وغيرها (٤٨) ،كما يبدو لنا أن النقد المقارن ، ولا سيما في توجهاته الفرنسية عندما تحدث عن ميدان صور الشعوب أو صورة الأجنبي إنما كان يقصد هذا المفهوم من الصور ، فهو في هذا الفرع من الدراسات يتتبع صورة شعب أو شخصية ما في نظر مجتمع معين ، ومدى تأثيرها في الرأي العام ، ومما لا شك فيه أن هذه الدراسات لا تأخذ على عاتقها التوثيق التاريخي أو أنها تدخل في باب علم النفس الاجتماعي ، ومن ثم فهي لا تهدف بالدرجة الأساس إلى تغذية التاريخ أو الجغرافية أو علم الاجتماع بمعارف تحتاجها ، كما هي الرحلات الاستكشافية ، بل أنها تسعى إلى معرفة التصور أو الانطباع الذي يبقى في ذهن الإنسان (صورة ذهنية أو ما يسمى بالصورلوجيا) (٤٩) ،عن بلد أو شعب ، اثر زيارة أو مطالعة كتاب عنهما أو مشاهدة أو سماع حادثة تخصهما ، فربما كانت لنا آراء مسبقة وربما خاطئة وغير مطابقة للواقع عن ذلك الشعب أو المجتمع ، فيأتي الأدب المقارن ليزيل هذا الالتباس ويسهم في التفاهم بين الشعوب ،وهكذا فان الشغل الأساس لهذه الدراسات هو استخلاص صورة ذهنية معينة من تجميع الصفات المادية والمعنوية المبثوثة في العمل الأدبي ، سواء أكانت تلك الصفات مبثوثة من خلال الوصف الذي هو العمود الفقري في هذا الموضوع أو الحوار أو السرد أو أي عنصر آخر من عناصر السرد الأخرى .

اثر الصورة في ترسيخ القيم :

لقد استغلت ماكنة الإعلام الصهيوني وبعض الدراسات الإستشراقية غير المنصفة ما للصورة من اثر في تشويه صورة العرب والمسلمين بنظر الشعوب الغربية ، ومن هنا فنحن ندعو إلى الإفادة من بعض الدراسات الاستشراقية في هذا الموضوع، ولا سيما المنصفة لكي نبدل الصورة السلبية التي ألحقتها بنا ماكنة الإعلام الصهيوني ، وفي هذا الصدد لا بد لنا من الوقوف على الأسباب التي مكنت الصهاينة من تشويه صورة العرب والمسلمين ، ومن ثم رسم صورة مشوهة عنهم في الذهنية الغربية ،وفي الوقت نفسه لا نعجز نحن عن تشويه صورتهم حسب ، بل عن رد ما الصقوه بنا من صور نمطية تتمثل بالإرهاب والقتل والتخلف ،وهي بلاشك أسباب لا ترجع بالدرجة الأساس إلى مقدرتهم اللغوية وعجزنا أو تمكنهم من الإمساك بناصية اللغة الشعرية، بل لتمكنهم من توظيف ثقافة الصورة لصالحهم عبر الوسائل المختلفة ، نظرا لما تمتلكه الصورة من مقومات لا تقدر الكلمة على مجاراتها ، فلم يعد الشاعر هو وسيلة الإعلام الرئيسة كما هي الحال أيام الفرزدق وجرير ، ومن هنا يتبين لنا أهمية الصورة في هذا الموضوع ،ولغرض بسط القضية بصورة أفضل استعين بمثال من تراثنا العربي لتوضيح الأمر ، فمن المعروف أن بشار بن البرد شاعر ضرير وأبو نواس شاعر مبصر وكلاهما يمتلك القدرة والشاعرية ، ولكنهما يتباينان في الوصف والتصوير بسبب البصر ، إذ أن من المنطقي أن تحفل صور المبصر باللون والحركة على عكس الشاعر الضرير الذي لا يمتلك المقومات التي يمتلكها قرينه المبصر ، وبعبارة أخرى يتمكن الذي يمتلك إمكانية تشكيل الصورة من إقناع المتلقي أكثر مما يستطيع غيره ، وهذا ما نجده في وصفهما لغبار المعركة إذ يقول بشار الضرير :

((كأن مثار النقع فوق رؤوسنا
وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه))

بينما يقول أبو نواس المبصر في الموضوع ذاته :

((كأن مثار النقع فوق سواده
سحاب على ليل تطحطح وادلهم))

وهكذا يتضح لنا أن الشاعر المبصر قد تمكن بفضل بصره من التحكم بأدوات جعلت صوره حافلة باللون متجردة إلى بناء حسي واقعي لا يدع لحركة التصوير النفسي مسربا وقد جاءت على هيئة بصرية لتراكم الألوان فيها ، على عكس صورة الشاعر الضرير التي جاءت على شكل العموم وعلى هيئة ذهنية غيبية ،وهكذا هي الحال مع من امتلك مقومات إنتاج الصورة اليوم ومع من لم يمتلكها في عالم اليوم (٥٠).

ولغرض الوقوف على الفرق في طرائق بناء الوصف الأدبي ؛ شعرا وسردا ، ورؤية مدى

تماسك القواعد البنائية في حال تناص الأجناس الأدبية وتداخلها ، ولاسيما في حال تداخل الشعري بالسردي ، سنحاول الاستعانة ببعض النصوص الأدبية الشعرية والنثرية ، مع ملاحظة عدم مجاراة النقد الحديث في فهمه للسرد ، إذ سنكتفي ببعض النصوص النثرية ، ولاسيما الروائية ونقارن بين الوصف فيها والوصف في النصوص الشعرية ، لنتبين طرائق البناء الخاصة بكل نوع أو شكل محاولة استخلاص قواعد بنائية للوصف الشعري والسردي مستنبطة من الشعر والسرد العربيين ، ونظرا لكون الشعر ـ بوجه عام ـ يقف في وصفه موقفان ؛ أما هو في موقف المديح أو هو في موقف الهجاء ، ويندر أن نجد وصفا شعريا يخرج عن هذه المعادلة إلى الموضوعية ، حتى في نماذجه الموقوفة على الوصف ، كوصف البحتري لبركة المتوكل وآثار الفرس ،فالبحتري لم يصف بيتا لرجل فقير معدم ، بل وصف قصورا للخلفاء والملوك ، اللهم إلا إذا ذكرنا الشعر التعليمي من هنا ارتأينا أن لا تخرج اختياراتنا التطبيقية عن هذين الغرضين ـ المديح والهجاء ـ وما يقابلهما في النثر ، وألا نستعين بالوصف الموضوعي في النثر السردي على الرغم من توافره، ولغرض التحديد سوف نختار وصف الأشخاص فقط .

التطبيقات :

١ ـ التطبيق الأول :

نبدأ بالموازنة بين الوصف الشعري والوصف النثري في موضوع الهجاء والسخرية ، وسوف نستعين على ذلك ببعض نصوص الشعراء ، ولاسيما من ابن الرومي الذي اشتهر بكونه حاذقا في وصف الشخصيات الكاريكاتورية ، فضلا عن بعض النصوص النثرية في الموضوع ذاته لنوازن بينها ، ومن ثم نتبين الاختلاف في طرائق بناء الوصف بين الجانبين .

في المثال الأول يصور ابن الرومي رجلا احدبا تصويرا ينم عن سخرية فيقول(٥١) :

قصرت أخادعه وغار قذاله
فكأنه متربص أن يصفعا
وكأنما صفِعت قفاه مـــرّة
وأحسّ ثانية لها فتجمّعا

وفي المثال الثاني يصور ابن الرومي رجلا ذا انف كبير ، فيقول (٥٢):

قولا لدبس شرّ من ....يطأ التراب ويرمس
تبّا" لدهر أنت فيه............... مقـــدّم ومرأّس
لو أنّ إبليسا رأك .... لكـان ذعر يبلس
وإذا جالست أذى خشامك ....من يضـمّ المجلس
وإذا نهضت كبا بوجهك .... للجبيـن المعطس
فالأنف منك لعظمه............ أبدا لرأسك يعكس
حتى يظنّ الناس انّك .... في التـراب تفرّس
إن كان أنفك هكذا ....فالفيل عندك أفطس
وإذا جلست على الطريق .... ولا أرى لك تجلس
قيل: السلام عليكما ....فتجيب أنت , ويخرس

وفي المثال الثالث يصور ابن الرومي رجلا ذا وجه طويل ، فيقول (٥٣):

وجهك يا عمرو فيه طول وفي وجوه الكلاب طول

مقابح الكلب فيك طرا	يزول عنها ولا تزول
وفيه أشياء صالحات	حماكها الله والرسول
فالكلب واف وفيك غدر	ففيك عن قدره سفول
وقد يحامي عن المواشي	وما تحامي وما تصول
وأنت من بين أهل سوء	قصتهم قصة تطول
وجوههم للورى عظات	لكن أقفاءهم طبول
مستفعلن فاعل فعول	مستفعلن فاعل فعول
بيت كمعناك ليس فيه	معنى سوى أنه فضول
نستغفر الله قد فعلنا	ما يفعل المائق الجهول

رسم ابن الرومي في المثال الأول كاريكاتيرا ساخرا في غاية الدقة، فقد بدأ في الشطر الأول برسم الشكل العام لهذا الأحدب، ثم عرض الحالة النفسية التي من الممكن أن يتخيلها المرء حينما يراه، وهي الخائف من الصفع على القفا، ثم يعزز هذه الصورة في البيت الثاني بحملها إلى الحد الأقصى من الحذر والتربص، والشاعر هنا يصف من الخارج من دون الدخول في عمق الموصوف وبشيء من الإيجاز ، من دون الدخول في تفصيلات الموصوف ، وان وصفه كان بأسلوب إنشائي ، إذ لا يمكن القول عنه انه صائب أو مخطئ ، فهو أراد أن يقرب في أذهاننا صورة الأحدب ، فأحالها إلى صورة كاريكاتورية ساخرة . أما في المثال الثاني فقد بلغ ابن الرومي من السخرية أن صور حجم أنف ذلك الرجل في حجم رأسه، ثم بالغ في السخرية بأن وصف الفيل بالأفطس إذا ما قورن بأنف ذلك الرجل، وخلص في النهاية إلى أن صور حجم ذلك الأنف بحجم الرجل نفسه لدرجة أن من يمر على ذلك الرجل يظن أنه

يجلس مع شخص آخر فيلقي السلام بصيغة المثنى ، ومما لاشك فيه أن ذلك لا يمكن بأي حال من الأحول أن ندرجه ضمن الإخبار ، بل هو أسلوب إنشائي خرج إلى الهجاء والسخرية ، وإلا فهو لا تحتمل الصدق أو الكذب ، وتلك الصور إنما هي صور متخيلة لا أساس لها من الواقع ، وفي المثال الثالث رسم لنا الشاعر رسما كاريكاتيريا ساخرا دقيقا من خلال اللغة ،حتى أننا لو طلبنا من أحد الرسامين أن يرسم لنا فكرة الأبيات السابقة لخرجنا برسم لرجل طويل الوجه يحمل في ثناياه ملامح الكلب، وهو جالس على الأرض ، وهناك أشخاص يسرقون أو يعتدون على أهله أو جيرانه من دون أن يحرك ساكنا، وفي الجهة المقابلة يرسم الكلب وهو يبعد الذئب عن المواشي، لكن الشاعر هنا زاد على ذلك بان انزل الموصوف إلى مرتبة الحيوانية من جهة بشاعة الوجه وطوله ثم زاد على ذلك بان جرده خصاله المحمودة ؛ كالجرأة والأمانة والوفاء ، الأمر الذي أفقده في النهاية إنسانيته ،ولقد أدرك الشاعر في نهاية المطاف مدى تطاوله على هذه الصنعة الربانية ومبالغته في تشويه صورتها بهجائه اللاذع ، فتوجه إلى ربه ملتمسا منه المغفرة عله يغفر زلة لسانه ، ومما لاشك فيه أن الشاعر هنا لم يبحث عن تقريب صورة الموصوف في أذهان المتلقي ، إنما كان يبحث عن السخرية منه ، لذلك لجأ إلى تشبيهه بالكلب ، وهو تشبيه ينطوي على سخرية ، بعبارة أخرى انه كان تشبيها إنشائيا انطوى على جمل إنشائية لا تحتمل الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة ، كما أن الشاعر هنا اكتفى بوصف الموصوف من الخارج ، من دون الغوص في أعماق نفسه وعواطفه وانفعالاته .

أما المثال الرابع فنأخذه من الشعر العراقي الحديث ، وهو للشاعر جواد الشبيبي عندما كان يداعب صديقه عبد الحسين الجواهري (والد الشاعر محمد مهدي الجواهري) معرضا بآثار القرع الذي أصابه ، فيصف ذلك الرأس وصفا ساخرا ، وهذا النمط من الشعر (شعر المساجلات) كان شائعا في وقته ، وهو يعتمد على التفصيل في رسم الموصوف والمبالغة في تضخيم صفاته وتكرارها ، فيقول :

لك رأس مرصع ومدبج
دوحة الجسم انبتت فيه بستج
روضة ينبت الشقائق فيها
أقحوانا وسوسنا وبنفسج
أيها الصقر في خدودك شعر
مشرئب كأنه ريش دعلج
ولك اللحية التي ألف بيت
من زوايا جهاتها الستر ينسج
هو ذئب إن أبصر اللحم يشوى
وإذا أبصر الحشيش تنعج

الشاعر هنا يمد يد الدعابة لتنحت رأس الجواهري وشعره ووجهه وحواجبه ولحيته ،وتودع في تعاريجه كل المثالب الاخوانية بصورة دعابة ضاحكة (٥٤) ، وان هذه المبالغة في تضخيم صفات الموصوف وتشبيهه بأشياء بعيدة عنه ، كتشبيهه بالصقر وتشبيه شعره بالأقحوان والسوسن والبنفسج ،ومما لا شك فيه أن الشاعر هنا لا يريد لنا أن نصدق أن الجواهري ينطوي على تلك الصفات ، ومن ثم فان من العبث أن نبحث عن الصدق والكذب هنا ، وأخيرا فإذا كانت هناك من كلمة هنا ، فهي أن الشعر عموما يقف في وصفه موقفان ؛ أما هو في موقف المديح أو الهجاء ، ويندر أن نجد وصفا شعريا يخرج عن هذه المعادلة .

أما من النثر السردي ، فسوف نختار مثالنا الأول من أدب نجيب محفوظ الروائي ، إذ نقتطع جزءا من وصفه لأحدى شخصيات (بين القصرين) ، وهي شخصية خديجة إذ يقول: ((وورثت خديجة عن أمها عينيها الصغيرتين الجميلتين، وعن أبيها أنفه العظيم، أو صورة مصغرة منه، ولكن ليس إلى القدر الذي يغتفر له ومهما يكن من شأن هذا الأنف في وجه الأب الذي يناسبه ويكسبه جلالا ملحوظا، فقد لعب في وجه الفتاة دورا مختلفا)). (٥٥)، كما نأخذ المثال السردي الثاني من أدب محفوظ الروائي كذلك ، وهو وصفه انف الحاكم في (كفاح طيبة) إذ يقول : ((وألقى الشاب "أحمس" نظرة على الحاكم وهو يمضي نحوه فلفتت نظره لحيته الطويلة، الكثة، وعيناه اللوزيتان الحادتان، وأنفه البارز الأقنى كأنه شراع قارب))(٥٦)، والمثال السردي الثالث نأخذه من أدب الطيب صالح الروائي ، وهو وصفه لأنف إحدى شخصياته في (موسم الهجرة إلى الشمال) إذ يقول : ((ورأسه بشعره الغزير متناسق تماما على رقبتيه وكتفيه. وأنفه حاد منخاراه مليئان بالشعر)) (٥٧) . أما المثال الأخير فنأخذه من أدب الجاحظ الساخر ، عندما وصف احد كتاب الدواوين أيام الخليفة العباسي الواثق بالله في (رسالة التربيع والتدوير)

، فقد وقف الجاحظ على تفصيلات ذلك الوصف بغية جعلنا نعيش الحالة بكل تفصيلاتها ،فقال : ((كان احمد بن عبد الوهاب مفرط الطول ، وكان مربعا ، وتحسبه لسعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورا ، وكان جعد الأطراف قصير الأصابع ، وهو في ذلك يدعي البساطة والرشاقة ، وانه عتيق الوجه ،أخمص البطن ، معتدل القامة ، تام العظم ،وكان طويل الظهر،قصير عظم الفخذ ،وهو مع قصر عظم ساقه يدعي طويل الباد ، رفيع العماد ،عادي القامة ،عظيم الهامة ،قد أعطى البسطة في الجسم ، والسعة في العلم))(٥٨) .

ويتضح من الأمثلة النثرية السابقة أنها جاءت في سياق الوصف الموضوعي الواقعي، فضلا عن الوصف بداعي الهجاء والسخرية ، وهذه ميزة تختلف عن الوصف الشعري ، ذلك لأن وصف الشاعر إنما يأتي في سياق المديح أو الهجاء ، وندر أن يأتي في سياق موضوعي ، في حين يأتي الوصف النثري بأساليب مختلفة ؛ موضوعي غايته التوضيح والبيان - كما هو شأن الأمثلة السردية آنفة الذكر - وآخر غير موضوعي غايته السخرية والتهكم - كما هو وصف الجاحظ - ، كما نلمس هنا التفصيل في الوصف بغية التصديق ، كما في وصف الجاحظ لأحمد بن عبد الوهاب،وفي ضوء ذلك لا تفضي تشبيهات الشاعر في وصفه إلى التوضيح ، بل التضخيم المفضي للسخرية ،كما هو قول ابن الرومي عندما وصف الرجل ذا الأنف الطويلة قائلا :((إن كان انفك هكذا فالفيل عندك أفطس)) ، بينما يميل القاص في تشبيهاته إلى تقريب الصورة وتوضيحها كما هو قول نجيب محفوظ : ((وأنفه البارز الأقنى كأنه شراع قارب)).

<u>٢ - التطبيق الثاني :</u>

نختار الحديث عن المدح في هذا التطبيق ، فإذا كان الهجاء يمثل حالة الهدم كما يعتقد اغلب النقاد القدامى ، فان المديح هو البناء ، ولما كان البناء أصعب من الهدم ، لذلك كان المديح كذلك ، لكننا هنا لا نتحدث عن مديح صاف ، بل عن وصف موضوعي لشخصية معينة - على الأقل في الجانب النثري - وربما كانت هذه الشخصية تثير الإعجاب في نفس واصفها ، كما هي شخصية الإمام علي (ع) ، فلنر ماذا يقول الواصفون عنه سلام الله عليه في المثالين الأولين .

ففي المثال الأول ينزع العقاد نحو الوصف الخارجي في تبسيط ودقة متوخيا التوضيح بجمل خبرية ، كأنه يخاطب رساما يريد رسم صورة تقريبية للإمام علي (ع) ، أو كأنه يصف الإمام من الخارج في موضوعية وبعيدا عن التأثر ،فيقول : ((هو في تمام الرجولة انه كان رضي الله عنه ربعة أميل إلى القصر ، آدم - أي شديد الأدمة ، أصلع مبيض الرأس واللحية طويلها ، ثقيل العينين في دعج وسعة ، حسن الوجه واضح البشاشة ، أغيد كأنما عنقه إبريق فضة ، عريض المنكبين لهما مشاش(رأس العظم) كمشاش السبع الضاري لا يتبين عضده من ساعده قد ادمج إدماجا ، وكان أبجر أي كبير البطن ، يميل إلى السمنة في غير إفراط ،ضخم عضلة الساق مستدقها ، ضخم عضلة الذراع ،شثن الكفين، يتكفأ في مشيته،يميل على نحو يقارب مشية النبي (ص)،ويقدم في الحرب فيقدم مهرولا لا يلوي على شيء))(٥٩)

أما المثال الثاني ، فهو لضرار الصدائي الذي طلب منه معاوية وصفا للإمام علي (ع) ، فوصف ضرار الإمام وصفا فنيا متوخيا التأثير في نفس المقابل وليس التوضيح والبيان - كما هو شأن العقاد - وهو ينطلق في وصفه من تأثر واضح بشخص الموصوف ، فيقول: ((فكان والله بعيد المدى ، شديد القوى ، يقول فصلا ، ويحكم عدلا ، يتفجر العلم من جوانبه ، وتنطق الحكمة من نواحيه ، يستوحش من الدنيا وزهرتها ، ويستأنس بالليل ووحدته ، وكان والله غزير العبرة ، طويل الفكرة ، يقلب كفه ، ويخاطب نفسه ،يعجبه من اللباس ما قصر ، ومن الطعام ما خشن . كان فينا كأحدنا يجيبنا إذا سألناه ، وينبئنا إذا استنبأناه ، ونحن مع تقريبه إيانا وقربه منا لا نكاد نكلمه لهيبته ،ولا نبتدئه لعظمته ، يعظم أهل الدين ، ويحب المساكين ، ولا يطمع القوي في باطله ، ولا ييأس الضعيف من عدله ، واشهد له لقد رأيته في بعض مواقفه ، وقد أرخى الليل سدوله وغارت نجومه ، وقد مثل في محرابه قابضا على لحيته يتململ تململ السليم ، ويبكي بكاء الحزين ، ويقول : يا دنيا غري غيري ، ألي تعرضت أم إلي تشوقت ، هيهات هيهات ! قد باينتك ثلاثا لا رجعة فيها ، فعمرك قصير ، وخطرك حقير ، آه من قلة الزاد ، وبعد السفر ، ووحشة الطريق)). (٦٠)

والمثال الثالث ، نختار وصف غائب طعمه فرمان لإحدى شخصياته ، وهو وصف ينم عن إعجاب ،إذ يقول : ((كان شهاب يزهو بما وهبه الله من قوام ممشوق أهيف وخدين أسيلين أمردين وجبين ناصع وانف مستقيم وفم متناسب مع سائر قسماته الميالة إلى الليونة والنعومة القريبة من الأنوثة وكانت له عينان غمازتان يرتفع حاجباهما الخفيان عند أول أمارة على الدهشة وتصعد جلدة رأسه إلى فوق مع ناصية شعره الناعم فتضفي على الوجه الرقيق كله نباهة مفتعلة في كلية التجارة كان الطلبة يسمونه مدلل أبيه كانت ابتسامته الزجاجية الباهتة مثل فاكهة ماسخة تلون وجهه بلون غريب على الرجولة وتكشف عن أسنان نضيدة ولكنها صغيرة وكان له صوت ناعم يحاول أن يطعمه ببعض الخشونة فيبدو مضحكا))(٦١)

وأخيرا نختار من أدب نجيب محفوظ نختار وصفه الجمال و التناسق لإحدى شخصيات(كفاح طيبه) لنجعله مثالا رابعا ،إذ يقول :((ينطق وجهه المستطيل بالنضارة والجمال الفائق، وعيناه السوداوان بالصفاء والحسن، وأنفه المستقيم الأشم بالقوة والتناسق، فهو من الوجوه التي أودعتها الطبيعة جلالها وجمالها معا))(٦٢) .

وبالمقابل نستعين بمثالين وردا في بعض المصادر الأدبية ، يمثلان الجانب الشعري من الموازنة ، وهما خبران من أخبار الشعراء العرب ، وهنا لابد من التنبيه لما سبق أن قلناه ، وهو ندرة وجود الوصف الموضوعي في الشعر العربي ، فالشاعر أما أن يمدح أو أن يهجو في وصفه، والمثالان اللذان سنوردهما يأتيان في باب المدح ، وسوف نوردهما مع ما ورد معهما من أخبار ؛ وأول هذين المثالين هو ما ورد بحق الشاعر قيس بن الرقيات ، إذ ورد أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عاتبه لأنه مدحه بقوله :

إن الأغرّ الذي أبوه أبو
العاص عليه الوقار والحجب
يعتدل التاج فوق مفرقه
على جبين كأنه الذهب

بينما مدح مصعب بن الزبير بقول تمنى الخليفة أن يكون فيه ، وهو قوله :

إنما مصعب شهاب من الله
تجلّت عن وجهه الظلماء
ملكه ملك عِزّة ليس فيه
جَبروت ولا فيه كِبرياء

فقال له الخليفة :يا ابن قيس تمدحني بالتاج كأني من العجم ! ، وتمدح مُصْعَبا كأنه شهب من الله(٦٣)

أما المثال الآخر، فهو ما ورد عن الشاعر علي بن الجهم ، ذلك الشاعر البدوي الذي قضى شبابه في بيئة صحراوية قاسية،على الرغم من الشاعرية الفذة التي تتأجج في صدره،فطبعت أدبه بطابعها ، وهذا الخبر ورد في كتاب أيام العرب، ننقله بتصرف: كان علي بن الجهم بدويا جافا قاسيا أثرت فيه البادية كثيرا،مع انه كان رشيق المعاني لطيف المقاصد إلا أن الحياة الجافة أثرت على ألفاظه، فذات مرة ضاقت به الحال فذهب إلى المتوكل على الله لينشده الشعر، فعندما دخل على المتوكل ومدحه وكان مما ورد في مدحه :

((أنت كالكلب في حِفاظِكَ للود
وكالتيسِ في قراعِ الخطوبِ
أنت كالدلوِ لا عدمناك دولا
من كبار الدلا كثير الذنوب)) (٦٤)

فعندما قال هذه الأبيات للخليفة العباسي ،أجمع الحضور على ضربه لولا تدخل الخليفة نفسه ، الذي عرف المتوكل مقدرة الشاعر الشعرية ، لكن البداوة قد طبعت عليه ، لذلك أصدر المتوكل أمرا بأن يتم منح على بن الجهم بيتا في بستان قريبا من الرصافة، وكانت تلك المنطقة خضراء يانعة، وفيها سوق، وكان علي بن الجهم يرى الناس والسوق والخضرة والنضرة،والجمال في ذلك الحي، وبعد فترة من الزمن،وبعد أن تأقلم على بن الجهم على ذلك المكان دعاه المتوكل وجمع الناس وقال لعلي بن الجهم أنشدنا شعرا. فقال علي بن الجهم قصيدة تنساب الرقة منها ، وكان مما ورد فيها :

((عيون المها بين الرصافة والجسرِ
جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري))

وبعد أن انتهى الشاعر من قصيدته، أصيب الجميع بالدهشة، فاطرق الخليفة المتوكل وكأنه خائف على علي بن الجهم. فقال له الحاضرون : ما بالك يا أمير المؤمنين.فقال :إني أخشى عليه أن يذوب رقة (٦٥).

على الرغم من استناد المثالين الأولين على الإعجاب والمديح ، إلا أنهما لم يخرجا عن الموضوعية والواقعية ، فكل جملة من جملهما تنطوي على إخبار عن صفة معينة في شخص

الإمام علي (ع) ، وهي صفة موجودة بالفعل ، على عكس الشعر الذي يذهب بعيدا في تخيل نعوتا للموصوف غير موجودة ،وكأنه يحلق بمتلقيه في الفضاء ، كوصف جبين الخليفة اللامع بالذهب ، أو كون الموصوف شهاب من شهب الله ، وهو الأمر الذي جعل جمله جملا إنشائية لا خبرية ، لأنها لا تحتمل الصدق والكذب ، لأنها تكشف عن مدح لشخص الموصوف ، ولعل من الجدير ذكره هنا هو أن صور الإعجاب والمديح صور نسبية تتبدل بتبدل المكان والزمان ، وهذا ما فهمه المتوكل العباسي عندما سمع من علي بن الجهم مدحا صحراويا ، ولكن وعلى الرغم من ذلك يبقى التصوير أو الوصف الذي انطوى عليه هذا المديح يبقى وصفا موجزا لا يقف عند تفصيلات الموصوف ، والملاحظة الأخرى التي نود تسجيلها هنا هي أن وصف علي بن الجهم للمتوكل قد انطوى على الرمز ، فضلا عن كونه قد تعامل مع دواخل الموصوف ، عندما وصف وفاء التوكل وشجاعته ،وهو أمر يكثر في السرد أكثر منه في الشعر ، ذلك لأن السارد غالبا ما يحاول الوقوف على تفصيلات الموصوف الداخلية والخارجية ، عكس الشاعر الذي يحاول في وصفه الاكتفاء بالتلميح للصفات،ولاسيما الخارجية،فالخليفة هنا هو كلب في وفائه وحفاظه للود وكالتيس في قراع الخطوب ،وبغية التوضيح أكثر استعين بمثالين سرديين آخرين غير الأمثلة التي ذكرناها سابقا ، يتضح فيهما الوصف الداخلي،الأول وصف لشخصية السيد أحمد عبد الجواد في ثلاثية نجيب محفوظ إذ يقول واصفا تواضع الرجل وثقته بنفسه:((ولكن مع أن ثقته بنفسه بلغت حد الاعتقاد بأنه خير الرجال قوة وبهاء وظرفا وكياسة،إلا أنه لم يثقل أبدا على أحد من الناس لأن تواضعه كان طبعا وسجية كذلك، ولأنه ينبع من فطرة تسيل بشاشة وإخلاصا وحبا.والحق أنه كان ينزع بفطرته إلى أن يحب كما يحب، ولا يمسك عن نشدان المزيج من الحب، فاتجهت طبيعته بوحي من غريزته الظامئة للحب إلى الإخلاص والوفاء والصفاء والتواضع ،تلك السجايا التي تجذب الحب والرضا كما تجذب الزهور الفراش))(٦٦)، والمثال الثاني هو وصف محجوب عبد الدايم بطل رواية(القاهرة الجديدة)لنجيب محفوظ ، فقد وصف محفوظ أنانية محجوب واستهتاره بكل المثل والقيم بقوله:((كان صاحب فلسفة استعارها من عقول مختلفة كما شاء هواه، وفلسفته الحرية كما يفهمها هو، أصدق شعار لها، هي التحرر من كل شيء؛ من القيم والمثل والعقائد والمبادئ، من التراث الاجتماعي عامة! وهو القائل لنفسه ساخرا: إن أسرتي لن تورثني شيئا أسعد به فلا يجوز أن أرث عنها ما أشقى به وكان يقول أيضا: إن أصدق معادلة في الدنيا هي : الدين + العلم + الفلسفة + الأخلاق = طظ وكان يفسر الفلسفات بمنطق ساخر يتسق مع هواه، فهو يعجب بقول ديكارت: أنا أفكر فأنا موجود ويتفق معه على أن النفس أساس الوجود، ثم يقول بعد ذلك أن نفسه أهم ما في الوجود! وسعادتها هي كل ما يعنيه. ويعجب كذلك بما يقوله الاجتماعيون من أن المجتمع خالق القيم الأخلاقية والدينية جميعا، ولذلك يرى من الجهالة والحمق أن يقف مبدأ أو قيمة حجر عثرة في سبيل نفسه وسعادتها! وإذا كان العلم هو الذي هيّأ له التحرر من الأوهام، فليس يعني هذا أن يؤمن به أو أن يهبه حياته، ولكن حسبه أن يستغله ويفيد منه. فلم تكن سخريته من رجال العلم دون سخريته من رجال الدين، وإنما غايته في دنياه: اللذة والقوة، بأيسر السبل والوسائل، ودون مراعاة لخلق أو دين أو فضيلة))(٦٧)،ولعل من الواجب الإشارة هنا إلى أن هذا النمط من الوصف(الوصف الداخلي) يكثر في روايات تيار الوعي بأساليب مختلفة ، على رأسها المنولوج الداخلي ، وذلك حينما يترك الروائي شخصياته الروائية تتحدث عن نفسها بوساطة المنولوجات الداخلية .

الخاتمة :

على نحو عام نجد من الأمثلة السابقة أن السارد حاول إنزال متلقيه إلى الأرض في محاولة جعله يتلمس معالم الشخص الموصوف عبر الانغماس بذكر التفصيلات ، ولاسيما رسم دواخل الشخصيات ،بغية التصديق ،على الرغم من كون الأجواء هي أجواء مدح أو هجاء ، وهو الأمر الذي لم نلمسه في الوصف الشعري الذي مال في وصفه أما إلى تقزيم الشخص المهجو والسخرية منه ،أو إلى تخيل صفات كريمة وإلصاقها بالشخص الممدوح ،فقد وقف الواصف في السرد وقفة موضوعية تفصيلية شرح خلالها تفصيلات الشخصيات بكل ما أوتي من قوة ، وربما يتبادر إلى ذهن القارئ تصور يقول : إن حضور الموضوعية والحيادية في الوصف هنا - حتى مع

حال الإعجاب والكره - راجع إلى عدم انتماء الوصف السردي في النماذج المختارة هنا إلى ما يسمى بروايات تيار الوعي المشار إليها ، وإنما إلى النمط الواقعي الذي يقل فيه حضور الذاتية والغنائية ، وبعبارة أخرى أن غياب الخبرية أو تراجعها في الوصف السردي هنا مقابل الإنشائية إنما هو بسبب انتماء هذه الأعمال إلى الواقعية وليس إلى تيار الوعي ، ولو جاء الوصف هذا برواية من روايات تيار الوعي لأختلف الأمر ، وردا عن هذا التصور نقول : من الصحيح القول هنا أن لغة روايات تيار الوعي تقترب في بعض مفاصلها من لغة الشعر، ولاسيما في الوصف ، ومن ثم فان هناك فرصة لوجود وصف سردي تطغى عليه الإنشائية ، لأنه لم يأت للتوضيح والإبانة ، بل لعرض حالات الأشخاص النفسية وتغير مزاجهم وانفعالاتهم ، لكن ذلك لا يعطينا الحق بالتعميم ، فحتى اشد روايات تيار الوعي تطرفا لا بد لها من إقناع المتلقي بما تريد أن تقوله ، وإلا سوف يصبح ما يقوله القاص عبارة عن خربشات لا طائل منها، ومن ثم فلا بد للقاص من أن ينزل بمتلقيه إلى الأرض وإلا يجعله يحلق في الفضاء كما الشاعر ، لكي يكسب تأيده ، ويغريه بمتابعة القراءة ، وفي ختام هذه الدراسة لا بد لنا من إيجاز ما توصلت إليه ، ولو في حدود النماذج التي درستها ، فنقول : إن الوصف الشعري يختلف عن الوصف النثري عموما ، والسردي على وجه خاص ، ونقاط الخلاف بينهما يمكن إيجازها بالآتي:

١ - يغلب على الوصف الشعري أن يأتي بصغ الجمل الإنشائية ،التي لا تحتمل أن توصف بالصدق أو الكذب، في حين يأتي الوصف النثري بصيغ الجمل الخبرية .

٢ - يغلب على الوصف الشعري انه يأتي لغرض المديح أو الهجاء ، حتى في حالة مجيئه مستقلا ، كما هي قصائد البحتري في ايوان كسرى وبحيرة المتوكل ،فالبحتري هنا لم يصف بيتا متواضعا لشخص فقير معدم ، بل ان اعجابه بالخليفة وبالتراث الفارسي هو الذي حتم عليه ذلك الوصف ، في حين يمكن أن يأتي الوصف النثري لأغراض متعددة منها المديح والهجاء ، ومنها كذلك التوضيح والتفسير والإيهام ، ولاسيما في السرد ، بغية محاولة إقناع المتلقي بحقيقة ما يقال .

٣ - يغلب على الوصف الشعري انه وصف موجز وتلميحي ، لأنه يختار من صفات الموصوف ما يناسب المقام ، في حين يفصل الناثر بصفات موصوفه ، لأن في ذكر التفصيلات مدعاة لتقريب الموصوف في الأذهان ، وهذا هو الغرض من الوصف في النثر عموما والسرد على وجه خاص .

٤ - يترك الشاعر متلقيه معلقا في الفضاء ولا ينزله إلى الأرض ، لكي يتلمس معالم العالم الذي وصفه له ، بينما يميل الناثر إلى عكس ذلك ، والشاعر في ذلك يقصد تعمية المتلقي ، في حين يقصد الناثر كشف الضبابية التي تحيط بالموصوف.

٥ - يغلب على الوصف النثري انه يصف دواخل وخوارج الموصوفات ، في حين يكتفي الوصف الشعري بوصف المظاهر الخارجية ، ولا يغوص في دواخل الموصوفات .

الهوامش

١ - ينظر : الشعرية من وجهة نظر جيرار جنيت (بحث من الانترنيت) .

٢ - للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر على سبيل المثال : المصطلح السردي في النقد الأدبي العربي الحديث : ص ١٦ وما بعدها .

٣ - الوصف في الشعر العربي - المقدمة (هـ) .

٤ - ينظر : في نظرية الوصف الروائي : ص ٧٥ وما بعدها ، وينظر التمهيد في كتاب : في الوصف ، كذلك ينظر : الخيال مفهوماته ووظائفه : ص ٢٧٦ .

٥ - ينظر : الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث في ضوء تأثير النقد الانجليزي : ص ٤٦ .

٦ - ينظر : الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي : ص ١٥٢ .

٧ - ينظر : الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث في ضوء تأثير النقد الانجليزي : ص ٤٨ .

٨ - ينظر : وظيفة الوصف في الرواية : ص ٦ .

٩ - ينظر : الصورة الشعرية: ص ٢١ .

١٠ - هناك دراسات ببلوغرافية تحليلية لموضوع الصورة في الجهد النقدي والبلاغي العربي ، ينظر على سبيل المثال منها : دراسات الصورة في النقد العربي الحديث ، وينظر كذلك : المبحث الثاني من تمهيد كتاب :الصورة الفنية في شعر علي الجارم ، الموسوم : الصورة الفنية ٠٠ المفهوم والمعالم قديماً وحديثاً ، فقد تناول الباحث فيه كل ما يتعلق بأمر الصورة عند القدامى والمحدثين .

١١ - ينظر : فن الشعر : ص ٢٦٠ .

١٢ - ينظر : الشعر والرسم : ص ٤٦ ، قصيدة وصورة : ص ٣٤ .

١٣ - ينظر : من الأدب المقارن إلى النقد الثقافي المقارن (بحث من الانترنيت) ، ينظر كذلك : مدخل في نظرية النقد

الثقافي المقارن ، وهناك دراسات كثيرة عن النقد الثقافي وعلاقته بالأدب المقارن غير ما ذكرنا ،كدراسات الغذامي وعز الدين المناصرة وحسام الخطيب وآخرون غيرهم .
١٤ ـ ينظر : الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث في ضوء تأثير النقد الانجليزي : ص ٢٣٨ .
١٥ ـ ينظر : بناء الرواية : ص ١٥١ .
١٦ ـ الصورة في التشكيل الشعري : ص ٦٨ .
١٧ ـ ينظر : المصدر السابق نفسه : ص ٦٩ .
١٨ ـ العمدة : ج ٢/ ص ٢٩٥ .
١٩ ـ ينظر : الوصف في الرواية العراقية : ص ٣٣ .
٢٠ ـ ديوان ابن الرومي : ج٣ / ص ٢٢٧ .
٢١ ـ ينظر : النقد الأدبي الحديث : ص ٣٠ و ص ٤٨ .
٢٢ ـ نقد الشعر : ص ١١٨ ـ ١١٩ .
٢٣ ـ علق الجاحظ في الحيوان (ج٣ / ص ١٣٢)على بيتين من الشعر هما :

لا تحسبن الموت موت البلى
فإنما الموت سؤال الرجال
كلاهما موت ولكن ذا
أفظع من ذاك لذل السؤال

قائلا : إن الشيخ (أبا عمر الشيباني) قد استحسن معنى البيتين ، وإنما المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني ..
٢٤ ـ ينظر : الفن والحياة : ص ١١٣ .
٢٥ـ العمدة : ج٢/ ص ٢٩٤ .
٢٦ ـ لقد وصف شعراء اليمامة والبحرين (المنطقة الممتدة حاليا من البصرة إلى عمان) البحر في أشعارهم ، ينظر : وصف البحر والنهر : ص ١٢ ـ ١٤ .
٢٧ ـ ينظر : فن الوصف في الشعر الجاهلي ، الوصف لمجموعة مؤلفين : ص ٩ وما بعدها .
٢٨ ـ ينظر : الوصف لمجموعة مؤلفين : ص ٥٣ وما بعدها ، فن الوصف لإيليا الحاوي : ج٢/ ص١١ وما بعدها ، وصف القصور في الشعر العباسي .
٢٩ ـ ينظر : نقد الشعر : ص ٥١ .
٣٠ ـ ينظر على سبيل المثال : فن الوصف لإيليا الحاوي : ص ٨٦ ، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر : ص ١٤٧ ، وصف الحيوان في الشعر الأندلسي : ص ٢٤ ، الوصف لمجموعة من المؤلفين : ص ٩٨ وما بعدها.
٣١ ـ ينظر : الصدق الفني في الشعر العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري : ص ١٢٣ ، النقد الأدبي الحديث : ص ٢١٣ .
٣٢ ـ ينظر : أبحاث في النص الروائي العربي : ص ١٣٢ .
٣٣ ـ ينظر : الصورة الفنية في القصة القرآنية : ص ١٤٦.
٣٤ ـ ينظر المبحث الثاني من الفصل الثالث من :أوصاف النساء في القرآن الكريم ـ دراسة أسلوبية ، فقد خصصته الكاتبة للحديث عن هذا الموضوع .
٣٥ ـ ينظر على سبيل المثال : الطبيعة في القران الكريم ، مشاهد القيامة في القران الكريم ، الوصف في القران ، بناء المكان الدنيوي في القران الكريم.
٣٦ ـ ينظر : التصوير الفني في القران لسيد قطب : ص.٢٣
٣٧ ـ ينظر : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب : ص ٢٦٤ .
٣٨ ـ الصورة الفنية في القران الكريم : ص ٢٩ .
٣٩ ـ ينظر : البناء الفني في القصص القرآني : ص ٢٥ وص ٢٨ و ينظر كذلك : البنية السردية في القصص القرآني : ص ٣٩
٤٠ ـ ينظر : في نظرية الرواية: ص ٢٩٠ و ينظر كذلك : بنية النص السردي : ص ٨٧ ـ ٧٩ .
٤١ ـ ينظر : بناء الرواية : ص ١٦٤ .
٤٢ ـ عرس الزين : ص ١٦ .
٤٣ ـ ينظر : بناء الرواية : ص ١٥٦ .
٤٤ ـ موسم الهجرة إلى الشمال : ص ٨٩ .
٤٥ ـ ينظر على سبيل المثال : الكحل والمرود ، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية ، صورة الإنسان في رواية الآن .. هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى لعبد الرحمن منيف .
٤٦ ـ ينظر : الصورة الروائية في الخطاب النقدي (بحث من الانترنيت) .
٤٧ ـ ينظر : المصدر السابق نفسه .
٤٨ ـ ينظر على سبيل المثال : صورة المرأة في الرواية المعاصرة ، صورة المرأة في القصة السعودية ، صورة المرأة في روايات إحسان عبد القدوس ، المرأة في أدب نجيب محفوظ ، صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات ، صورة المرأة في الرواية قراءة جديدة في روايات أملي نصر الله ، صورة المرأة في خماسية مدن الملح ، صورة المرأة في روايات اعترافات سميراميس ، صورة المرأة في روايات الرجال ، صورة المرأة في روايات ليلى الأطرش ، من صور المرأة في القصص والروايات العربية ، صورة الطفل في الرواية المصرية ، صورة الطفل في القصة القصيرة ، صورة المرأة في شعر الغزل الأموي ، صورة البصرة في بخلاء الجاحظ ...
٤٩ ـ ينظر : مقاربات تطبيقية في الادب المقارن : ص ١٠٨ ،وينظر كذلك : ص ١٠٩ عن صورة الفرس في بخلاء الجاحظ ، ومن الأمثلة الأخرى ينظر : صورة الفرنسي في الرواية المغربية ، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية ـ صورة المغرب في الرواية الاستعمارية ، صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث ، الشرق الخيالي ورؤية الآخر .
٥٠ ـ ينظر : الادب في عصر الصورة الالكترونية (بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني عشر في كلية الآداب جامعة فيلاديليفيا ـ عمان الأردن) .
٥١ ـ ديوان ابن الرومي : ج٢ / ص ٣٢٧ .
٥٢ ـ نفسه : ج٢ / ص ٢٠٦ .
٥٣ ـ نفسه : ج٣ / ص ١٣٨ .
٥٤ ـ ينظر : في الوصف وتطوره في الشعر العراقي الحديث : ص ١١٦ .
٥٥ ـ بين القصرين : ج١ / ص ٣٣ .
٥٦ ـ الأعمال الكاملة ـ كفاح طيبة :٣ ـ ص ٥٧٩ .
٥٧ ـ موسم الهجرة إلى الشمال : ص ٣٤ .
٥٨ ـ رسالة التربيع والتدوير : ص ٥ .
٥٩ ـ عبقرية الإمام علي : ص ١٤ .

٦٠ ـ أمالي القالي : ج٢ / ص ١٤٧ .
٦١ ـ المركب : ص ٢٠١ .
٦٢ ـ الأعمال الكاملة ـ كفاح طيبة : ٣ ـ ص ٥٧٧ .
٦٣ ـ ينظر : الأغاني :ج٥/ ص٩٦ و ج١٧/ ص ١٩٧ .
٦٤ ـ الذنوب هي كثير السيلان بسبب امتلائه .
٦٥ ـ نقل محمد احمد جاد المولى وصاحباه في قصص العرب (ج٣ / ص ٢٩٨) هذه القصة بتصرف عن : محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربي الصوفي الشهير (2/3) ، ونقلها كذلك :خليل مردم في تحقيقه لديوان علي بن الجهم :حاشية ص ١٤٣.
٦٦ ـ بين القصرين : ص ٩٣ .
٦٧ـ الأعمال الكاملة ـ القاهرة الجديدة : ٣ـ ص ٧٣٢ .

المصادر

١ـ أبحاث في النص الروائي العربي ، سامي سويدان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨٦ .
٢ـ الأدب في عصر الصورة الالكترونية ، د. سلطان سعد القحطاني ، بحث مقدم إلى كلية الآداب في جامعة فيلادلفيا في الأردن إلى المؤتمر الثاني عشر الذي كان عن ثقافة الصورة ، نيسان ـ ٢٠٠٧ (بحث من الانترنيت) ..
٣ـ الأعمال الكاملة ، نجيب محفوظ ، المكتبة العالمية الجديدة ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ثمانية مجلدات ، د.ت .
٤ـ الأغاني ، أبو فرج الأصفهاني ، ت : عبد الستار فراج ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٥٥ـ١٩٦١ .
٥ـ الامالي ، أبو علي القالي ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .
٦ـ أوصاف النساء في القران الكريم ـ دراسة دلالية ، بشرى جاسم محمد علي البدراني ، رسالة دكتوراه ، آداب بغداد ،
٧ـ بناء الرواية ـ دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ ، د.سيزا قاسم ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥ .
٨ـ بناء الصورة في الرواية الاستعمارية ـ صورة المغرب في الرواية الاستعمارية ، محمد أنقار ، مكتبة الإدريسي ، تطوان ، المغرب ، ط١ ، ١٩٩٤ .
٩ـ البناء الفني في القصص القرآني ، نجم عبد الزهرة حمود الشتالي ، رسالة ماجستير ، كلية التربية في جامعة بغداد ، ١٩٩٨
١٠ـ بناء المكان الدنيوي في القران الكريم ـ دراسة موضوعية ، إسراء مؤيد رشيد التميمي ، رسالة دكتوراه ، كلية التربية للبنات ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٤ .
١١ـ البنية السردية في القصص القرآني ، محمد طول ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٩١ .
١٢ـ بنية النص السردي ـ من منظور النقد الأدبي ، د. حميد لحمداني ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٣ ، ٢٠٠٠ .
١٣ـ البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر ، سعد إسماعيل شلبي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة ـ القاهرة ، د.ت .
١٤ـ بين القصرين ،نجيب محفوظ ، مكتبة مصر ، ط٩، ١٩٧٢ .
١٥ـ التصوير الفني في القران الكريم ، سيد قطب ، دار الشروق ،د.ط ،د.ت .
١٦ـ الحيوان ، الجاحظ ، ت : عبد السلام محمد هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٩٣٨ .
١٧ـ الخيال مفهوماته ووظائفه ، د.عاطف جودة نصر ، سلسلة دراسات أدبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٤ .
١٨ـ دراسات الصورة في النقد العربي الحديث ، د. صالح بن غرم الله بن زياد ، الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض .
١٩ـ ديوان ابن الرومي ، ت : احمد حسن بسيج ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٣ ، ٢٠٠٢ .
٢٠ـ ديوان علي بن الجهم ، تحقيق خليل مردم بك ، ط٢ ، دار الآفاق ، بيروت – ١٩٨٥
٢١ـ رسالة التربيع والتدوير ، الجاحظ ، ت : شارل بلات ، المعهد الفرنسي في دمشق ، ١٩٥٥ .
٢٢ـ الشرق الخيالي ورؤية الأخر ـ صورة الشرق في المخيال الغربي ـ الرؤية السياسية الغربية للشرق الأوسط ، تييري هنتش ، ت : د . مي عبد الكريم محمود ، دار المدى ، بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٦ .
٢٣ـ الشعر والرسم ، فرانكلين .ر.روجرز ، ت : مي مظفر ، دار المأمون ، بغداد ، ١٩٩٠ .
٢٤ـ الشعرية من وجهة نظر جيرار جنيت ـ عصام شرتح ، بحث منشور في جريدة الأسبوع الأدبي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، العدد (١٠١٣) في (٢٠٠٦/٧/٢) .
٢٥ـ الصدق الفني في الشعر العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري ، د. عبد الهادي خضير نيشان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، سلسلة رسائل جامعية ،ط١ ، ٢٠٠٧ .
٢٦ـ صورة الإنسان في رواية (الآن .. هنا) أو شرق المتوسط مرة أخرى لعبد الرحمن منيف ، عزيز القاديلي ، رسالة دكتوراه ، سلا ، المغرب .
٢٧ـ صورة البصرة في بخلاء الجاحظ ، د.هاني العمد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٩٠ .
٢٨ـ صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات ـ دراسة موضوعية فنية ، أرواس ثامر محمد الوادي ،رسالة ماجستير ، كلية التربية ابن رشد في جامعة بغداد ، ٢٠٠٥.
٢٩ـ الصورة الروائية في الخطاب النقدي ، د . عزيز القاديلي ، (بحث من الانترنيت)منشور في عدة مواقع منها:
http://www.odabasham.net/show.php?sid=12326
٣٠ـ الصورة الشعرية ، سي دي لويس ، ت : د. احمد نصيف الجنابي ، سلسلة الكتب المترجمة (١٢١) ، دار الرشيد ، وزارة الثقافة والإعلام ، بغداد ، ١٩٨٢ .
٣١ـ الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، الولي محمد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ـ الدار البيضاء ، ط١، ١٩٩٠ .
٣٢ـ الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث في ضوء تأثير النقد الانجليزي ـ مفهومها ومناهج دراستها ، حيدر

محمود غيلان يوسف ، رسالة دكتوراه ، آداب بغداد ، ٢٠٠٣ .
٣٣ـ صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث ، جوليا بلندل ، ت : صخر الحاج حسين ، دار قدمس ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٧ .
٣٤ـ صورة الطفل في الرواية المصرية ، منير فوزي ، الشركة العالمية للنشر ، لونجمان ، ١٩٩٧ .
٣٥ـ صورة الطفل في القصة القصيرة ، احمد فرشوخ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٥ .
٣٦ـ صورة الفرنسي في الرواية المغربية ، عبد المجيد حنون ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط١ ، ١٩٨٦ .
٣٧ـ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٢ .
٣٨ـ الصورة الفنية في القران الكريم ، محمد طول ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة تلمسان ، الجزائر ، ١٩٩٥.
٣٩ـ الصورة الفنية في شعر علي الجارم ، إبراهيم أمين الزرزموني ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٠ .
٤٠ـ الصورة الفنية في القصة القرآنية ـ قصة سيدنا يوسف عليه السلام نموذجا ـ دراسة جمالية ، بلحسني نصيره ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة تلمسان في الجزائر ، ٢٠٠٦ .
٤١ـ الصورة في التشكيل الشعري ـ تفسير بنيوي ، د. سمير علي الدليمي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٩٠ .
٤٢ـ صورة المرأة في الرواية ـ قراءة جديدة في روايات املي نصر الله ، زينب جمعه ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
٤٣ـ صورة المرأة في الرواية المعاصرة ، طه وادي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٤ .
٤٤ـ صورة المرأة في القصة السعودية من عام ١٣٥٠ هـ إلى قرب نهاية عام ١٤١٩ هـ ، د. محمد بن عبد الله العوين ، مكتبة الملك عبد العزيز العامة ، الرياض ، ٢٠٠٢.
٤٥ـ صورة المرأة في خماسية مدن الملح ، مليكة كينا ، مجلة فكر ونقد التي يصدرها موقع الدكتور محمد عابد الجابري الالكتروني ، العدد ٩١-١٠٠ .
٤٦ـ صورة المرأة في روايات إحسان عبد القدوس، محمد مسباعي ، دار القصبة للنشر والتوزيع ، الجزائر،ط١ ، ٢٠٠٠.
٤٧ـ صورة المرأة في روايات اعترافات سميراميس ، محمد قرانيا ، جريدة الأسبوع الأدبي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق ، العدد ١١٠٤ في ٢٠٠٨/٥/٢٤.
٤٨ـ صورة المرأة في روايات الرجال ، غريب عسقلاني (بحث من الانترنيت) موقع الحوار المتمدن ـ العدد: ٢٠٧٧ ـ ٢٠٠٧ / ١٠ / ٢٣ .
٤٩ـ صورة المرأة في روايات ليلى الأطرش ، روز شوملي مصلح بحث مقدم إلى مؤتمر الأدب الفلسطيني الثالث الأدب النسوي في فلسطين في ٦ حزيران ٢٠٠٨ - http://arabic.bethlehem.edu/conference.htm
٥٠ـ صورة المرأة في شعر الغزل الأموي ، د. رفيق خليل عطوي ، دار العلم للملايين ، ط١، بيروت ، ١٩٨٦
٥١ـ الطبيعة في القران الكريم د. كاصد ياسر الزيدي ، وزارة الثقافة والإعلام ، سلسلة دراسات (٢٣٦)، دار الرشيد ، بغداد ، ١٩٨٠ .
٥٢ـ عبقرية الإمام علي ، عباس محمود العقاد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ .
٥٣ـ عرس الزين ، الطيب صالح ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٠ .
٥٤ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، ابن رشيق القيرواني ، ت : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨١ .
٥٥ـ فن الشعر ، إحسان عباس ، دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٩ .
٥٦ـ فن الوصف في الشعر الجاهلي ، د.علي احمد الخطيب ، الدار المصرية اللبنانية للنشر والتوزيع والطبع ، ط١ ، ٢٠٠٤ .
٥٧ـ الفن والحياة ، جنكنز ايردل ، ت : احمد حمدي محمود ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، د.ت .
٥٨ـ فن الوصف وتطوره في الشعر العراقي الحديث (١٨٠٠ـ ١٩٢٥) ، د. محمد حسن علي مجيد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بعداد ، ١٩٨٨ .
٥٩ـ فن الوصف وتطوره في الشعر العربي ، الجزء الثاني ، منذ بداية العصر العباسي حتى اليوم ، إيليا الحاوي ، دار الشرق الجديد ، ط١ ، ١٩٦٠ .
٦٠ـ في نظرية الرواية ـ بحث في تقنيات السرد ، د. عبد الملك مرتاض ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية (٢٤٠) ، ١٩٩٨ .
٦١ـ في نظرية الوصف الروائي ، د. نجوى القسنطيني ، دار الفارابي ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٨ .
٦٢ـ في الوصف بين النظرية والنص السردي ، محمد نجيب العمامي ، سلسلة فنون الإنشاء ، دار محمد علي الحامي ، تونس ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
٦٣ـ قصص العرب ، محمد احمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ،
٦٤ـ قصيدة وصورة ـ الشعر والتصوير عبر العصور ، د. عبد الغفار مكاوي ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية (١١٩) ، ١٩٨٧ .
٦٥ـ الكحل والمرود ـ الوصف في الرواية العربية ، عبد الفتاح الحجمري ، دار الحرف المغربية ، الدار البيضاء ، ط١ ،٢٠٠٨ .
٦٦ـ مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، د. حفناوي بعلي ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، منشورات الاختلاف ، ط١ ، ٢٠٠٧ .
٦٧ـ المرأة في أدب نجيب محفوظ ـ مظاهر تطور المرأة والمجتمع في مصر المعاصرة من خلال روايات نجيب محفوظ ١٩٤٥وحتى ١٩٦٧ ، د. فوزية العشماوي ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ،ط١ ، ٢٠٠٥ .
٦٨ـ المركب ، غائب طعمه فرمان ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٩ .

٦٩- مشاهد القيامة في القران الكريم ، سيد قطب ، دار الشروق ، د.ط،، د.ت .
٧٠- المصطلح السردي في النقد الأدبي العربي الحديث ، احمد رحيم كريم ، رسالة ماجستير ، آداب بابل ، ٢٠٠٣
٧١- مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن ، د. ماجدة حمود ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠٠ .
٧٢- من الأدب المقارن إلى النقد الثقافي المقارن - دراسة مسعود عمشوش أستاذ الأدب العام والمقارن المشارك في جامعة عدن (بحث من الانترنيت) .
٧٣- من صور المرأة في القصص والروايات العربية ، د.لطيفة الزيات ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
٧٤- موسم الهجرة إلى الشمال ، الطيب صالح ، تقديم توفيق بكار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع في الجزائر ، ودار الجنوب في تونس ، ١٩٧٩ .
٧٥- النقد الأدبي الحديث ، د. محمد غنيمي هلال ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة .
٧٦- نقد الشعر ، قدامه بن جعفر ، ت : كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٤٨ .
٧٧- الوصف ، مجموعة من المؤلفين العرب ، سلسلة فنون الأدب العربي الغنائي (٣) ،دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨١ .
٧٨- وصف البحر والنهر في الشعر العربي - من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الثاني ، د . حسين عطوان ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢، ١٩٨٢ .
٧٩- وصف الحيوان في الشعر الأندلسي - عصر الطوائف والمرابطين ، د.حازم عبد الله خضر ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ .
٨٠- الوصف في الرواية العراقية ، عبد الأمير فيلي الساعدي ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٠ .
٨١- الوصف في الشعر العربي، الجزء الأول ، الوصف الجاهلي ، عبد العظيم علي قناوي ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط١ ، ١٩٤٩ .
٨٢- الوصف في القران الكريم، يونس جاسم ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٩٩٥ .
٨٣- وصف القصور في الشعر العباسي ، ثروت احمد محمود وهدان ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح الفلسطينية ، نابلس ، ٢٠٠٣
٨٤- وظيفة الوصف في الرواية ، عبد اللطيف محفوظ ، دار اليسر ، الدار البيضاء ، أفريقيا الشرق ، ط ،١٩٨٩

• الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية – قم المقدسة د.ت.

Abstruct

The syntactic structure has asignificant function that constitutes a major element of both text analysis and components of this paper. Any syntactic alteration results in alteration in levels of understanding the text and generating meanings .
This phenomen on was tackled and studied by many researchers for along time . Saint Tabtabaei was a mong those researchers in that a spect . One of most important explanatory features is reasoning of appearance.
The Paper , however, deals with aspedt of syntactic criticim for saint . Tabtabaei and his view to text unity as well as understanding the text in light of its relations , among are syntactic relations.
St.Tabtabaei was interested in the opinion but not its holder . In light of the opinion discussion is carried out .
This paper comes to many conclusions, showing method way of thinging of ALMizan writer in this field.

تجربة الموت في شعر الخنساء
بين الواقع والمثال

م . حسن سعد لطيف
thiqaruni.org

خلاصة البحث :

هذا البحث يقوم على محاولة استقصاء الحالة النفسية التي تنطلق منها الشاعرة في وعيها لقضية الموت التي عاشت معها حقبة طويلة من الزمن ، وكان لها تأثير على نفسيتها وشعرها ، وهي محاولة لمعايشة تجربتها الشعورية التي من خلالها يتم نظم القصيدة بمكوّناتها الإبداعية ، وهي مرحلة تكون مشحونة بصراع نفسي داخلي يكون له تأثير كبير على الشاعرة وبالتالي على شعرها بصورة عامة ، وهذا يتم عبر خلق تصوّر عام لمعاناتها من خلال تحليل قصيدتها أولا ،والنظر إلى أهم الظروف التي صاحبت نظم بعض قصائدها ثانيا.

وتربط هذه الدراسة بين هذه الحاجة الملحّة لنظم الشعر للتخلّص من ركام العذاب النفسيّ ، وبين اهتمام الشاعر بالمتلقي ومحاولته الدّائبة على أن يكون شعره ملائما لما في نفس السامع ، وهما أمران يصعب الجمع بينهما .

مقدمة :

لا ريب أن الشعر هو متنفس كبير لأولئك الذين يتأثرون تأثرا بالغا بما يطرأ على نفوسهم من تقلبات سواء كانت خيرا أم شرا ، فتنطلق من وجدانهم مشاعر عارمة تفيض - أحيانا - بحب عظيم ومعانٍ سامية ، وأحيانا بقسوة متناهية وثورة جامحة ، لأن الأحاسيس التي تملأ الوجدان - حين انفلات اللسان بالتعبير عن تلك الأحاسيس - هي المنتج الحقيقي لذلك الفن الجميل (الشعر) ، والغرائز التي تُختزن في قلب الشاعر مدةً ثمّ تثور فجأة هي المكوّنة الفعليّة لتلك الأفكار التي تفعل فينا فعل السحر .

إنّ الروح الوادعة المسالمة - أحيانا - والروح الصلبة الخشنة - أحيانا أخرى - هي التي تمتلك وسائل التعبير عن كوامن النفس البشرية وانفعالاتها ، وأهم هذه الوسائل اللغة التي تعبّر عن الأفكار المختزنة بطريقة فنية خاصة ترتفع درجات كثيرة عن الكلام العام ، ولهذا نجد الشعر - في مواطن كثيرة - يبتعد عن الانكشاف والوضوح ، ويحتاج إلى وقفات مطوّلة من التأمّل والتحليل والتأويل .

وكثير من النفوس البشرية متطبعة على حب التطلع والتأمّل في الأشياء والخروج منها بكثير من الأمور التي لا نراها فيها بمجرد النظر الطبيعي ، والشاعر يجب عليه - كما يرى د. طه حسين - أن يصور الأشياء لا كما تشاء الأشياء أو كما تشاء الطبيعة (١) ، ولهذا فإنّ معرفة الإنسان بالأشياء أصبحت تمتزج بمؤثرات نفسية ، تجعلها تبتعد خطوات عن العقل والمنطق ، لأنّ صورة الأشياء في النفس تعبّر عن حالات جديدة ، لا يمكن للنظر المجرد بغير وعي وتأمّل أن يكتشفها أو يعبّر عنها ، وعلى هذا فإننا نلحظ وجود توافق واضح (بين ما نسميه الشعور ، وبين ما نسميه الوعي والتأمّل ، والشعر هنا رؤيا كيانية ، وتجربة نفسية تأمليّة ، وهو استبصار معرفي ، لكن أداته ليست النقل ولا العقل ، وليست البرهان ولا المنطق ، إنّها الحدس ، أو البصيرة ، أو عين القلب) (٢) .

وقد جعل حازم القرطاجني (ينبوع الشعر من حركات النفس ، ومصبّه النفوس الإنسانية في مدى تقبّلها أو إعراضها بحسب الفطرة ، أو بقوة الاكتساب الذي يرقى إلى درجة العادة ، ولهذا كان من الطبيعي أن يوجه الشاعر ليستمد معانيه من التجربة الحسية ، بحيث ترتسم صور المحسوسات في خياله ، ثمّ يستطيع خياله أن يؤيد التجربة المستمدة من عالم الطبيعة بقوة التخيّل والملاحظة ، والتجربة المستمدة عن طريق الثقافة ، كدراسة ما جرى من قبل من تجارب غيره من الشعراء والأدباء ، أو ما أورده المؤرخون والقصّاص ، أو ما تبلور من التجربة الشعرية في صور أمثال ، والإفادة منه زائدا على التجربة الطبيعية ،

وشاعريته هي التي تستطيع أن تهديه إلى كيفية التصرّف بهذا الزاد الثقافي في شعره) (٣) .

لكن تبقى كل هذه العملية مقيّدة بصراعات ذهنية كثيرة يعيشها الشاعر ، ويعاني منها غاية المعاناة ، إمّا أن يفحم بعدها أو يخرج منها برائعة شعرية ، فالشاعر قبل أن يخوض تجربته الشعرية يمر بكثير من حالات الصراع النفسي الداخلي ، ولولا هذا الصراع لما تواجدت لدينا قصيدة الشاعر بمكوّناتها الإبداعية هذه ، وربما عنّ للشاعر أن ينفذ من تجربته الخاصة إلى عالم أرحب وأوسع بأن يرى كل شيء في الكون واقع تحت نير ما وقع له من معاناة وألم في صراعه الذاتي المحض ، فيكون شعوره متعديا لما يحس به غيره من ألم التجربة ، وعليه فإن (الشعور سواء أثار الشاعر هذا الشعور في تجربة ذاتية محضة كشف فيها عن جانب من جوانب النفس ، أو نفذ من خلال تجربته الذاتية إلى مسائل الكون ، أو مشكلة من مشاكل المجتمع تتراءى من ثنايا شعوره وإحساسه)(٤).

لذا فإنّ القصيدة قبل أن تظهر بصورتها النهائية الكاملة تكون قد مرّت بكثير من حالات الإلهام والتفكّر والتدبّر في قريحة الشاعر ، وقبل أن نعيش نحن في أجواء القصيدة ونحلق في فضاءات معانيها ، يكون الشاعر قد عاش صراعات تركيبها ومخاض استيلادها ، وهي لحظة عسيرة ، يُجهد الشاعر فيها نفسه ، وينال الإرهاق من نفسه ومن جسده .

ومن العسير أن نجد أنفسنا في قلب تكوين القصيدة حيث منشأ صيرورتها الأولى ولحظة تركيب مكوّناتها ، لأن معايشة الشاعر والغوص في أعماق ذاته ، والوقوف على ذلك الصراع النفسي الممض الذي يعيشه ساعة نظم قصيدته أمر يصعب تصوّره أو تخيله لدى المتلقي أو الناقد ، ولذلك يعيب الدكتور عبدالجبار المطلبي على النقاد عدم قدرتهم على إعادة خلق هذه التجربة في نفوسهم ، ليتمكنوا من الوصول إلى طبيعة هذا الصراع النفسي الذي يعانيه الشاعر حقيقة ، يقول : (هناك قصور واضح من جانب النقاد في إعادة خلق التجربة الشعورية في نفوسهم ، فهم لا ينظرون إلى القصيدة كما ينظر إليها الشاعر في لحظة تكوينها ، وإنّما ينظرون إلى قصيدته من خلال ظروفه ، وتقلبات الحياة به التي تركت آثارها على إنتاجه الشعري ، وهذه الأمور لا يمكن أن تتغلغل إلى عمق الشاعر وتنفذ إلى ذاته كثيرا ، بل تبقى حائمة حول السطح الخارجي لما يتركه الشاعر من أثر إبداعي) (٥) ، وليس بالإمكان الادعاء بامتلاك القدرة على معايشة هذه التجربة وإعادة خلقها ، ولكنها محاولة لخلق تصوّر حول ما يمكن أن يعيشه الإنسان الذي يمر بهذه التجربة الشعرية ، وقد رأينا أن الخنساء عاشت تجربة مريرة مع قضية الموت الذي أصاب عددا من أهلها وأحبتها تباعا في الجاهلية والإسلام فكانت مثالا مميزا لتكون محورا لهذه الدراسة .

ولكن قبل الولوج إلى عالم الخنساء وتجاربها الشعرية يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل حول مدى حاجة الشاعر إلى الشعر ومدى حاجته للتعبير ـ عبر طاقاته الإبداعية الكامنة ـ عن هذه الأحاسيس التي تجيش في نفسه إذا كان الشعر مجرد صنعة ، وكل ما يجب عليه ليكون مقدّما أن يكون قادرا على إحكام صنعته ، وهذا ما يذهب إلى تقريره كثير من علماء الشعر ونقّاده من القدامى والمحدثين ، مثل الدكتور محمد رضا المبارك الذي يقول : (إنّ للمتلقي حضورا قويا داخل نظام البيان العربي ، وقد وجّه هذا المتلقي طبيعة هذا النظام بسبب تداخل العوامل الأدبية والفكرية وتعاونها في إيجاده ، لأن الاتجاه البلاغي والنقدي لم يصنع خصوصيته بمعزل عن الاتجاهات الأخرى ، كما أنّه لم يقف موقف المعارض بل المنسجم ، لأن جل النقاد كانوا ذوي انتماءات فكرية واضحة ، أو هم قريبون من هذا أو ذاك من الاتجاهات سواء كانت لغوية أم كلامية أم فلسفية) (٦) .

وعلى هذا أصبح الشاعر مكبّلا بقيود عدم الخروج على ما يحدده له الآخرون من هذه الأمور ، وإعمال فكره في كيفية التواصل معهم بحيث لا يأتي بما يستعصي على أفهامهم ، لاسيّما وأنّ القصيدة هي البضاعة التي يشتد عليها الطلب في ذلك الوقت ، والحاجة التي لا يمكن الاستغناء عنها طويلا .

إنّ الشاعر لا يمكن أن يكون مجردا من الفكر المنطقي ، ومن طرق التحليل العقلي مما يجعله مهيّأ للتواصل والتقارب مع جمهوره ومستمعيه ، ولكن ذلك يحدث كثيرا في الحماسيّات التي يكون مدارها ـ غالبا ـ المدح والهجاء والافتخار والوصف ، أمّا تلك الإشعاعات التي يثيرها الخوف أو العاطفة أو الاندهاش أو الحزن فإنّها تأتي بغير مؤثرات من المستمعين والمتلقين ، لأنهم هم الذين يجب أن يتواصلوا مع الشاعر ويقتربون منه ،

ويتسلقون له دون أن يهبط إليهم ، لأنه قد انشغل عنهم بما يدور في كيانه من صراعات ، وليس له إذا أطبقت عليه نشوة الأمل أو سورة الغضب أن يفكر في ما يمكن أن يرتأيه الآخرون في الذي يعبّر فيه عن سعة أمله أو عمق ألمه .

أمّا الجانب التأثيري للشعر فهو قديم ، والشعر ـ أساسا ـ هو مصدر التأثير ، وعليه فهو الذي يجب أن يتحكّم بالمتلقي والناقد وليس العكس ، (فمنذ أن دُرس الأدب دُرس جانبه التأثيري ، إذ لا يتحقق للأدب وجود إلاّ بتأثيره بالنفوس) (٧) .

ربما أن تماضر بنت عمرو بن الشريد المعروفة بالخنساء امرأة لم تهنأ لها الحياة طويلا ، فقد تلاحقت عليها المصائب تباعا ، إذ فقدت أبيها ثم زوجها ثم أخويها معاوية فصخر ، وأخيرا أبناءها الأربعة في معركة دارت رحاها في الإسلام ، ولكن لاشك أن أعظمهم تأثيرا في نفسها وأشدهم وطأة عليها هو صخر الذي ظلت تندبه أربعين سنة دون نسيان ولا سلو .

ولعل التأريخ حفظ لنا شيئا من مراثيها في أبيها وأخيها معاوية إلا أن رثاءها لزوجها لم يكن شيئا مذكورا ، إذ لم يحتفظ لنا رواتها إلا بمرثية واحدة ندبت بها زوجها مرداس بن أبي عامر الذي تزوجته بعد وفاة زوجها الأول رواحة بن عبد العزى (٨) ، وهي التي تقول فيها (٩) :

لما رأيت البدر أظلم كاسفا
أرنّ شواذ بطنه وسوائله
رنينا وما يغني الرنين وقد أتى
بموتك من نحو القُريّة حامله
لقد خار مرداسا على الناس قاتله
ولو عاده كنّاته وحلائله
وقلن ألا هل من شفاء ينالـه
وقد منع الشفاء من هو نائله
وفضّل مرداسا على الناس حلمه
وأن كل همّ همّه هو فاعله

قد تكون تجربة الشاعرة مع الموت لم تبلغ عنفوان تأججها حين رثت بعلها ، إذ ربما فقدته في مرحلة مبكرة من حياتها الطويلة المليئة بالمآسي ، حيث لا يبدو من خلال هذه الأبيات جزعها على الزوج الفقيد مؤلما ، ولا يبدو حزنها مريرا ، وإن كانت لتعتقد أن ما يسيل من مياه الشتاء على الجبل (شواذ) إنما هو بكاء على زوجها الذي رحل ، إلا أن هذه الصورة لا يمكن أن تنقل إلينا مشاعر مضطرمة حائرة على ما أصابها من رزية ، إذ يظهر قلب المرأة هنا وقد أصابه شيء غير قليل من برود العاطفة ، ولعل السبب يعود إلى أن المرأة إذا فقدت زوجها يمكن أن تجد غيره كما يحدث كثيرا في الجاهلية ، كما أن الشاعرة لم تكن الزوجة الوحيدة للرجل فقد أشارت في البيت الثالث إلى عدة أزواج له ، وتبقى بقية أبياتها في هذه القصيدة على هذا النحو من برود العاطفة إذ يغلب عليها طابع المديح الشخصي .

قد تكون الشاعرة في غير هذا الموضع متأججة المشاعر ، مشبوبة العاطفة ، تفيض بكل ما يزخر به كيانها من مشاعر الحزن التي تملأ قلبها ، لأنها مجبولة على الحب الجارف لأهل بيتها وأحبائها فإن فقدت واحدا منهم فبإمكانها أن تحول دموعها السخينة إلى أناشيد مفعمة بالحرقة والرثاء ، فما الذي جعل أبياتها الأخيرة تفقد طابع الحزن المرير الذي عُرفت به الخنساء في معظم قصائدها ؟

يبدو أن تجربة الشاعرة مع الموت لم تبلغ بعد كمال نضجها ، لأنها لم تفقد أحدا من شقائق نفسها ، فإن الراحل لم يكن إلا رجلا جمعتها به سنة الحياة ، وكان يمكن أن يحل غيره محله ، ولعل علاقتهما لم تكن على شيء من الحب ، وعلى الرغم من ذلك لم تجد بدا من رثائه والبكاء عليه ، وربما كانت الشاعرة لم تصل بعد إلى قمة الشاعرية التي من خلالها يمكن أن تجعل أبياتها تقطر أسى وتسيل دموعا ، ولعل السبب الحقيقي يعود فعلا إلى العمر ، فإنها في الحقيقة لم تصل بعد إلى المرحلة المناسبة التي تخلق منها ناعية كبيرة.

هكذا تعاملت الشاعرة مع الموت (قضيتها الكبرى) في بدء حياتها ، ولكنها عرفت بعد ذلك أنه الحقيقة المرة التي ستقض مضجعها وتشغلها عن كل أمر غيره ، فهو الأمر الذي لا مفر منه ولا مناص من وقوعه لكل البشر ، وقد رأت حقيقته المؤلمة حينما فقدت معاوية وبعده صخرا ، فأصبح شعرها نواحا ونشيجا لا تهدأ ثورته ولا تستكين ثائرته ، كما في قولها (١٠) :

هريقي من دموعك أو أفيقي
وصبرا إن أطقت ولن تطيقي
وقولي : إن خير بني سليم
وفارسهم بصحراء العقيق
وإني والبكا من بعد صخر
كسالكة سوى قصد الطريق

فلا وأبيك ما سليت صـــدري
بفاحشة أتيت ولا عقـــوق
ولكني وجدت الصبر خيــرا
من النعلين والرأس الحليق
ألا هل ترجعن لنا الليــــالي
وأيام لنا بلوى الشقيــــق
ألا يالهف نفسي بعد عيـــش
لنا بندى المختم والمضيق
وإذ يتحكم السادات طـــرا
إلى أبياتنا وذوو الحقـــوق
وإذ فينا فوارس كل هيجــا
إذا فزعوا وفتيان الخـــروق
إذا ما الحرب صلصل ناجذها
وفاجأها الكماة لدى البروق
وإذ فينا معاوية بن عمــرو
على أدماء كالجمل الفنيــق
فبكيه فقد ولى حميـــــدا
أصيل الرأي محمود الصديق
هو الرزء المبيّن لا كبــاسٌ
عظيم الرأي يحلم بالنعيــق

كم هي مؤلمة هذه التجربة التي تأتي فيها الكلمات بموسيقاها الرتيبة ونهاياتها المتكررة كناقوس يدق دقات متناغمة متلاحقة ، ولكنها كلمات ناعية باكية متفجّعة ، تنطلق من الجوف بحسرة ومرارة ، معبّرة عن ألم كبير وحزن عميق.

ليس هيّنا على المرء اجترار هذا الكم الهائل من الأحزان ، لاسيّما إذا كان الحزن بسبب موت أعز الناس وأقربهم إلى النفس ، حتى يصل إلى قناعة تامة بأنّ هذا هو (الرزء المبين) ، فما من معين على الحياة بعدهم ، وليس لها إلاّ أن تنطوي على حزنها ، وتصارع ألم التفرّد والتغرّب بعد مضيّهم ، ولكنّها تترك بين أيدينا هذه الكلمات التي حاولت من خلالها إخماد ما يشتعل في النفس من حرقة الشجن ، ولكن كيف يمكن لها أن تمزج بين هذه الشاعرية وهذه المعاناة ؟ ربّما كان الإنسان البسيط الساذج يعتقد أنّ الحزن على الفقيد يشغله عن كل شيء سوى ندبه والبكاء عليه ، ولكن الحقيقة أنّ العزاء في هذا الرثاء ، والمعاناة التي يسبّبها فقد الأحبّة هي مصدر الشاعريّة .

إنّ تجربة الشعر تنطلق من قوّة الإحساس بالواقعة ، لاسيّما إذا كانت مرّة ومؤلمة ، وتجربة الخنساء هنا انطلقت من هذا الواقع المر الذي تمثّل بنكبتها بموت أخويها (صخر ومعاوية) اللذين كانا يعنيان لها الأمل والحياة ، وكأنّها أحسّت بضياع لذة الحياة ، وقد كان صخر يعني لها شقيق نفسها وشقها الأكبر وأنّ عليها أن تكمل الحياة وكأنّها نصف إنسان .

وتبقى لها بعض تلك الذكريات التي تعلم يقينا أنها لن تعود ، فقد مضت تلك الليالي العذبة والأيام الجميلة بلوى الشقيق ، كما ضاع ذلك العيش الرغيد بندى المختم والمضيق ، وربما كان في تذكرها لأحداث الماضي تسلية مؤقتة لا سيما وقد أثقلت أحزان الحاضر كاهلها وأخذ الخوف منها مأخذا ، حتى لتمتلئ شعورا أن الماضي مسكن آمن تلجأ إليه كلما أحست بمرارة الحاضر فتهرب إليه هروبا مؤقتا تخلصا من الألم والتماسا لراحة نفسية قصيرة لا تكون إلا في الحلم والخيال ولا يكون بعدها إلا هذا الإحساس المشبع بالخوف من العاقبة أو الخوف من المصير المجهول أو ما يمكن أن يسفر عنه الغد ، فمثلما رحل أبوها ورحل أخواها يمكن أن تفقد غيرهم من الأحبة كأبنائها ، ولهذا تعلم أن لا خير في الحياة ولا لذة في العيش حتى وإن جاء ببعض المسرات المؤقتة ، لأن حوادث الدهر متقلبة لا يقر لها قرار ، ولهذا أصبحت نظرتها إلى الحياة نظرة قانط مودع كما يتضح من قولها (١١) :

لا خير في عيش وإن سرنــا
والدهر لا تبقى له باقيـــة
كل امرئ سر به أهلــــه
سوف يُرى يوما على ناحيـة
يا من يرى من قومنا فارسـا
في الخيل إذ تعدو به الضافية
تحتك كبداء كميت كمــــا
أدرج ثوب اليمنة الطاويـــة
إذا لحقت من خلفها تــدعي
مثل سوام الرُجل الغاديــــة
يكفأها بالطعن فيها كمـــا
ثلم باقي جبوة الجابيـــــة
تهوي إذا أرسلن من منهلّ
مثل عقاب الدجنة الداجـية
عارض سحماء ردينيـــة
كالنار فيها آلة ماضيــــة
أشربها القين لدى سنهـا
فصار فيها الحمة القاضيـة
أنى لنا إذ فاتنا مثلـــه
للخيل إذ جالت وللعاديـــة

تزخر هذه الأبيات بالشعرية في تشابك من المعاني المتداخلة التي تعبّر كلها عن حقيقة واحدة ، هي أنّ الفناء لاحق بالبشر لأنّه يتمتع بالحيوية وليس جلمودا كالصخر ، وعليه فلا بد أن يُرى يوما منقلبا على أحد جنبيه في ناحية لا يرجع منها حيث لا إياب ، ويتنامى النص ليكشف لنا عن فارس لا يُشق له غبار تعدو تحته فرس كميت طويلة الذنب ، يحمل قناة سوداء سنانها أحمر كأنها محمية بالنار ، قد أحسن الحداد في صقلها حتى أصبحت ضربتها قاضية ، ولكن من يقف بوجه الخيل والرجال إذا هم فقدوا مثل هذا الفارس الصميدع .

عمق التجانس في هذه الأبيات ينبّه إلى وجود صراع فكري عاشته الشاعرة ، وحاولت فيه أن تمزج كل المعاني في مخيّلتها لتخرج بحقيقة واحدة ماثلة للعيان هي أن الموت مدرك البشر وهي لحظة حاسمة كانت الشاعرة تخشى مواجهتها ، ولكن تساقط الأحبّة واحدا بعد آخر كتساقط أوراق الشجر جعل دوافع الحياة ـ في نظرها ـ تتحوّل إلى حطام .

كما تشير الأبيات إلى حالة من التفكر العميق الذي جعل الشاعرة تقوم باستعادة مسلسل حياة الفارس الفقيد وكأنها في حالة من التصوير الذهني لموقف مليء بالأحداث والصور والحركة المستمرة ، وفي ذلك محاولة منها للخروج من الحالة النفسية القاسية التي تلاحقها ومحاولة لمحو آثارها المؤلمة ، فتستمر في بعث الحياة في صورة الرجل الراحل والكشف عن أمجاده وبطولاته ، في حين يبقى الوعي في غفلة عن الحقيقة والذهن مسلوب المشيئة .

لا بد أن الشاعرة عاشت أوقاتا عصيبة في أعماق نفسها لتصل إلى حقيقة أن (لا خير في عيش وإن سرنا) ، فكل شيء في الحياة يؤكد أن الأيام (والدهر لا تبقى له باقية) ، ومن خلال هذا التصور لمعاناة الشاعرة لا يستعصي علينا أن نستشعر روحها الهائمة المعذبة تسري في أبيات قصيدتها في شيء من التناسق بين الكلمات والمعنى ، وهي تولد فينا لذة استشعارها أو ما يمكن أن نسميه هنا (لذة النص) ، ولكن يبقى إحساسها المشبع بالخوف من الموت الذي لا يعرف التفرقة بين العظيم والضعيف ولا بين الذليل والشريف ، فيأخذ الخامل المستكين كما يأخذ الماجد الغطريف ، ولذلك تقول بشيء من الألم واللوعة (١٢) :

ما لذا الموت لا يزال مخيفا
كل يوم ينال منا شريفـــا
مولعا بالسراة منا فمـــا
يأخذ إلا المهذب الغطريفـا
فلو أن المنون تعدل فينـا
فتنال الشريف والمشروفـا
كان في الحق أن يعود لنـا
الموت وأن لا نسومه تسويفا
أيها الموت لو تجافيت عن
صخر لألفيته نقيا عفيفـــا
عاش خمسين حجة ينكـر
المنكر فينا ويبذل المعروفـا
رحمة الله والسلام عليـــه
وسقى قبره الربيع خريفـا

كيان الشاعرة ممتلئ بمثل هذه المخاوف ، فإنها تخشى كثيرا من عواقب الزمن حتى أصبحت متيقنة أن الموت مولع بالسراة منهم ، ولا يأخذ المهذب الغطريف ، فقد فرق الموت شمل المجتمعين ، وألحق القاطنين من أهلها بالمغتربين ، وبقيت هي حائرة لا تلوي على شيء ، هذه النفس الإنسانية التي ذاقت كثيرا مرارة الفرقة والتغرب في الحياة أصبحت خاشعة لأمر ربها ، متيقنة من رجوع النفس إلى بارئها ، طال الأمد بها أو قصر.

الأبيات الأخيرة بمجملها تكشف عن نفسية معذبة وخوف مشوب بالحذر ، ففي كل بيت من أبيات هذه القصيدة تتمثل أمام عيني الشاعرة حقيقة الموت وانقضاء الأجل شيئا فشيئا ، لقد حققت هذه الأبيات الفهم الكامل الصحيح لما يمكن أن يعيشه الإنسان المكبل بالشعور النفسي الداخلي الذي يتعمق وجدانه ويعبث بدواخل نفسه ، لأن الموت ـ في نظر الإنسان منذ الأزل ـ يمثل الحقيقة العظمى التي قضت على أمله في الخلود ، وحطمت حلمه السرمدي في البقاء الأبدي على قيد الحياة ، وقد عبرت الشاعرة عن هذه الحقيقة بعد ذلك حين وصلت في رحلتها مع الموت إلى نهاية المطاف ، فوجهت صرختها المعبرة إلى الإنسان الساذج الباحث عن الخلود(١٣) :

لا تكذبن فإن الموت مخترم
كل البرية غير الواحد الباقي

ماذا يمكن أن يبقى من الإنسان وهو يعيش هذا الإحساس المر المتمثل بتحطم النفوس وانكسارها على جدران الحياة ، و هذا الخطاب الموجه إلى الموت هل هو إلا إصرار على إيجاد فسحة من الأمل لعل الماضي أن يعود ، (أيها الموت لو تجافيت عن صخر) صرخة لكنها لا تلبث أن تخمد ويصيبها الخفوت ، وتعود الشاعرة بعدها إلى الصحوة المريرة وتعلم أن الواقع لا يمكن أبدا أن يكون مثاليا ، فتدعو بالسلام والرحمة للجدث الذي ضم رفات الحبيب الذي لن يعود مهما بكت ومهما أشفقت ، ولذلك تقول (١٤) :

لوكان يشفي سقيما وجد ذي رحم
أبقى أخي سالما وجدي وإشفاقي
لو كان يفدى لكان الأهل كلهـــم
وما أُثمِرّ من مـــــال وأوراق
لكن سهام المنايا من تصبه بهـا
لا يشفه رفق ذي طيـبٍ ولا راق
اذهب فلا يبعدنك الله من رجـل
لاقى الذي كل حيّ بعـــده لاقي

لقد أصبح طابع سلوك الشاعرة يتمثل في هذه الأمنيات التي تجزم أنها لن تتحقق ، فالحقيقة الأكيدة هي انقضاء الأجل وانتفاء الأمل ، فلو كان الحزن يشفي سقيما من مرضه لكان حزنها كفيلا أن يبقي لها صخرا سالما ، ولو كان بالإمكان أن يُفتدى أحد من الموت لكان المال والأهلون فداء له ، ولكن من يدركه الموت لن يشفع له رقية الأطباء ولا إشفاق الأحبة ، ولذلك هي مؤمنة بأن ما لاقاه أخوها هو ما لاقاه وما سوف يلاقيه كل حيّ في الأرض .

ويبدو أن الخنساء أصبحت مؤمنة بقضاء الله وحكمته في تدبير الأمور ، ولا شك أن أبياتها الأخيرة والتي سبقتها هي من نظمها في العصر الإسلامي لشيوع النفس الديني خلالها ، ولو أنها أرادت أن تواجه الأمر في الجاهلية لوجدناها أكثر جزعا واستسلاما للقدر المحتوم الذي أصابها بكل تلك النكبات ، ولكنها ذات عقل راجح ونفس مؤمنة تعلم أن الموت ليس نهاية المطاف وأن بعد هذه الحياة حياة أخرى تتلوها ، وربما كان هذا الأمر هو ما كانت تخشاه حقا على صخر لأنه لم يمت على الإيمان ولذا فهو لم يكن قد أعد للحياة الأخرى عدتها ، (فالإنسان الجاهلي ـ ومن خلال تصوّره للحياة ـ كان يدرك أنّ الله هو الخالق ، ولكنه ضلّ الطريق ، فأنكر البعث والحساب وظنّ أنّ الموت نهاية المطاف ، وعنده ينتهي كل شيء ، وتصوّر كهذا يزرع في قلب صاحبه الهلع والحزن ، ويدفعه إلى الشعور بعبثية الحياة وتفاهتها ، وهو يرى الأحبّة يذوبون في دنيا الفناء ، وتتقطّع أوصالهم في التراب ، فلا أمل ولا لقاء) (١٥) .

هذا ما يمكن أن يتصوره شخص غير الخنساء لأنها تعلم أن النفس تعود إلى بارئها ، فيعيدها كما أنشأها أول مرة ، ولذلك تخشى على أهلها الذين سبقوها أن لا يكونوا قد استعدوا للموت وتزودوا من الدنيا لسفر الآخرة الطويل ، ولهذا لم يعد حزنها على صخر عميقا كما كان في السابق ، بل أصبحت آمالها تتمثل في هذا التطلع الطهور إلى انقضاء الأجل واللحاق بركب الأحبة الذين سبقوها إلى الآخرة ، فقد أرشدتها عقليتها المؤمنة وروحها المسالمة إلى أن نهاية الإنسان فناء مؤقت وموت غير دائم ، وأن مرجعه إلى خالقه الذي يعيد نشأته الأولى ، وهكذا أصبحت نظرتها إلى الحياة تأملية وليست سوداوية حيث تقول (١٦) :

هممت بنفسي كل الهمـــوم
فأولى لنفسي أولى لهـــا
سأحمل نفســـي على آلـة
فإما عليهـــا وإما لهـــا
فإن تصبر النفس تلق السرور
وإن تجزع النفس أشقى لها
نهين النفوس وهون النفـوس
يوم الكريهة أبقى لهـــا
ونعلم أن منـــايا الرجـــال
بالغـــة حيث يحلى لهـــا
لتجر المنيـــة بعـــد الفتى
المغـــادر بالمحو إذلالهـــا

ولكن يبقى كيان الشاعرة يرزح تحت وطأة المعاناة ، وهذه النفس التي لا تهدأ ولا تستكين حتى تجد الخلاص ، وها هي الشاعرة تخير نفسها بين الصبر والجزع ، ولكن لا ريب أنها فضلت الصبر بعد أن أرشدتها حكمتها إلى أن المنية بالغة أجلها مهما يكن من أمر ، وخير للفتى أن يقضي نحبه بكرامة وعز على أن يموت طريح الفراش .

ومن يتأمل أبيات الخنساء الأخيرة المقتطفة من إحدى قصائدها يتبادر إلى ذهنه أنها قد تكون لشاعر فتى في مقتبل العمر مغامر يريد أن يرمي بنفسه في المعمعة فإما أن يخرج منها بالفوز الكبير أو يقضي وقد نال شرف المغامرة ، ولعل

الشاعرة أرادت أن تتجسد أخيها صخرا في هذه الأبيات الذي ذكرته بعد ذلك وذكرت أخلاقه وفضائله وشجاعته المنقطعة النظير ، فكأن مشاعر الشاعرة الحقيقية أصبحت تمتزج بما كان يشعر به صخر حين كان فارسا ، فتعبر عن أحاسيسه المتراكمة في وجدانه بانفعالاتها الخاصة تجاه ما تشعر به لو كان أخوها حيا ولا زال في عنفوان فروسيته ولذا فإن (الموضوع لا يحدد طبيعة العمل ولكن طريقة الانفعال بالموضوع هي التي تحدده ، فبمجرد وصف حقيقة طبيعية مثلا وصفا علميا بحتا ليس عملا أدبيا مهما تكن صيغة التعبير فصيحة مستكملة لشروط التعبير ، أما التعبير عن الانفعال الوجداني بهذه الحقيقة فهو عمل أدبي وتصوير لتجربة شعورية) (١٧) ، وفي القصيدة ما يدل على إسلاميتها إذ تضمنت في أحد أبياتها آية من الذكر الحكيم في قولها (١٨) :

فخرّ الشوامخ من قتلهِ

وزلزلت الأرض زلزالها

يمكن القول أن الشاعرة اتجهت الآن إلى شيء من التفكر والتدبر في حقيقة الموت بعد أن أصبح الدهر لها واعظا ، ولكن كم من المتعظين يمكن أن يحول هذه العظات إلى قصائد تنطق بهويته وترسم صورته وتحكي تجربته ، قد لا يتأتى ذلك إلى لقلة من الناس ممن يملك الشاعرية والقدرة على تحويل رؤاه الذاتية إلى قصائد تتكلم عن نفسه وتجربته ، لأنه لا يدع عقله في سبات ، بل هو في صراع مستمر ، تنتقل الصورة المحسوسة من واقعه المعيش إلى عقله الباطن ، فيترجمها - بعد تحليلها واستخلاص التجارب منها - إلى أبيات تشعرنا بمشاعره وتحسسنا بأحاسيسه ، حتى ليتبادر إلى المتأمل في قصيدته كأنه أمام الشاعر عينه ، وكأن القصيدة - بدقائقها وتفاصيلها - هي الشاعر ذاته .

وهكذا الخنساء إذ يجد من يتعمق في قراءة قصائدها المفعمة بالأحزان نفسه كأنه أمام صورة لامرأة ناعية ، تحكي همومها بأناشيد حزينة تدفع بالمتلقي إلى عالم لا نهاية له من الطرب الممتزج بالشجن ، ولكن تغيرت نظرتها القديمة إلى الموت ، فبعد أن كانت تراه ماردا جبارا لا يفتأ يقصف بأنفس من أحبتهم ، أصبحت تراه حقيقة مثالية وتجربة لا بد أن يعيشها ويمر بها كل ذي نفس ، وهكذا بعد أن كان الموت - في نظرها - يشكل واقعا مريرا ، أصبح الآن محطة أخيرة تقف فيها للتخلص من كل ما يثقل نفسها من أكدار الحياة .

ربما لا نجد معاناة أطول من معاناة الخنساء ، وكأن كل ديوانها ملحمة ليس لها حدود من اللوعة والهموم ، إنه صراع طويل مع الأشجان والدموع جعل من الشاعرة رمزا للأحزان والآلام التي لا تهدأ ، وربما أن الشاعرة أسدلت الستار على أحزانها عندما وصلت إلى حقيقة أخيرة تلخص كل تجربتها مع الموت عنها بصرخة مدوية (١٩) :

لا شيء يبقى غير وجه مليكنا

ولست أرى شيئا على الدهر خالدا

لقد أصبحت ذات حكمة في التعامل مع الموت والحياة ، وقد أفرغت لنا هذه الحكمة التي واتتها عن طريق تجاربها السابقة بهذه القصائد التي كشفت لنا جهد معاناتها الفكرية ، (فأبيات الحكمة تنبثق - عادة - عن ضرب من التنظير الفكري لنتائج التجربة التي تستقطب جهد المعاناة ، بيد أنّ الشاعر لا يسترفد - حتّى من خلال هذا المفهوم - تفاصيل التجربة وحدها ، وإنّما يؤول إلى قيم غدت أشبه بالبديهيات في الحياة الفكرية ، فامتلكت القدرة على منح الموقف الآني قوة القانون الملزم) (٢٠) ، وربما كانت خلاصة تجربة الشاعرة ليست وليدة مواقف آنية تستفزها فجأة فتستنفر طاقاتها الفكرية للتعبير عن إحساسها بها في التو واللحظة ، ولكنّها خزين الذاكرة ، وتاريخ الصراع الطويل الذي عاشت - لحقبة مديدة - قلق أيامه ولياليه ، فأصبحت تسترجع أدقّ تفاصيله وتسكبه في قوالبها الشعرية التي تبث لنا فيها عصارة تجاربها ، (ولعلّ من الصواب القول أنّ الذاكرة هي موهبة الشعر الطبيعية ، لأنّ الخيال نفسه ليس إلاّ ممارسة للذاكرة ، فما من شيء تتخيله ممّا لم يسبق الإلمام به ، والقدرة على التخيّل هي قدرتنا على تذكّر ما كنّا جرّبناه ، فنطبّقه على مواقف أخرى ، ولهذا فالشعراء الكبار هم أولئك الذين يمتلكون ذاكرة عظيمة تتجاوز أقوى تجاربهم إلى أدقّ ملاحظاتهم عن الناس والأشياء ممّا يقع بعيدا عن مراكز أنفسهم المستقطبة) (٢١) ، وتعمل هذه الذاكرة على إعادة خلق التجربة ومعايشتها ، لأن الأفكار والعواطف المختزنة تطفح إلى السطح من أجل إعادة صياغتها وتشكيلها من جديد لتكون بين يدي المتلقي ، يعيش فيها وبين أجوائها كما عاش الشاعر حضورها الفعلي والذهني ، وعليه فقد (كان لكل تجربة شعرية ناحيتان : الأفكار

والخواطر المجردة ، وهذه في طبيعتها ليست شعرية ، ثم العملية الشعرية نفسها التي تقوم على وضع هذه الأفكار في قوالب خاصة معتمدة على تكرار الوزن والقافية والحركة الموسيقية مع مزاوجتها تلك الأفكار والخيالات والعواطف)(٢٢).

وليست الخنساء كغيرها من الشعراء في التعبير عن تجاربها الشعورية ، فهناك تباين واختلاف كبير بين الشعراء في مدى تحسّسهم للمؤثرات الخارجيّة ، وما يطرأ على حياتهم من تحوّل أو تغيّر حتى لو كان طفيفا ، فبعضهم يعيش ما يُدعى " بالحالة الشعورية " الدائمة حتّى أنّ كلّ شيء حوله يتحوّل إلى رمز يثير لديه حالة شعورية معيّنة (٢٣) ، ومنهم من يحتاج إلى هزّة عنيفة تبعث فيه حالة خاصة في موقف معيّن أو عدّة مواقف مشابهة ، فتتأجج فيه مشاعر عارمة تبعثه على قول الشعر ، فينفث فيه تلك المشاعر الساخنة التي يمتلئ بها كيانه ، وعلى هذه الشاكلة الخنساء ، وقد يكون في هذا التعبير المفعم بالحالات الشعورية المتأججة في دواخل شعراء الرثاء عامة والخنساء خاصة ما يدعونا إلى النظر بشيء من الخصوصية إلى ما بناه النقاد القدماء والمحدثون حول قضية التلقي في الأدب العربي ، أو العلاقة بين الشفوية الشعرية والسماع ممّا جعل النقد الشعري يتأسس على السماع ، يعني مستوى الصلة بين الشعر وسامعه ، إذ (لم يكن الشاعر الجاهلي - في هذا المنظور - ينشئ الشعر لنفسه ، بل لغيره ، لمن يسمعه ، لكي يتأثر به ، ومن هنا كانت تُقاس شاعرية الشاعر ، بقدرته على الابتكار الذي يؤثر في نفس السامع ، وهذا ممّا جعل الشاعر مسكونا بهاجس أساسي هو أن يكون ما يقوله مطابقا لما في نفس السامع ، ذلك أنّ مدى فهم السامع لما يقوله هو الذي يحدد مستوى بيانه الشعري ، لكن هذا الذي في نفس السامع ليس إلاّ الشيء المشترك العام ، وليس فهمه إلاّ انعكاسا للذوق الشائع العام) (٢٤) ، وهذا يعني - بالمقابل — أنّ كل ما أرادت أن تعبّر عنه الخنساء من تجاربها الشعرية مع قضية الموت لم تكن تنطلق فيه من معاناتها ومكابداتها الخاصة ، بل من معاناة ومكابدات الآخرين ، كأنّها أصبحت الوسيلة التي يعبّرون بها جميعا عن الغامض والمعتم في أنفسهم الذي يعجزون عن التعبير عنه ، فهل يمكن أن يمثّل هذا نوعا من التطابق في تجارب الإنسان بحيث تأتي متشابهة أو متماثلة إلى حد بعيد ؟ كأنّ المتلقي هو الشاعر ، والشاعر هو المرآة التي يرى فيها المتلقي نفسه .

ويرى بعضهم أن دور المتلقي يتجلى في ناحيتين ، الأولى : دفع المبدع للنظم أو تذوق الأعمال الشعرية ، والثانية : تتمثل في مشاركة المبدع في عملية الإبداع الشعري عن طريق فك مغالق النص وفهمه العميق ، ثم سد الفراغات التي أوجدها الشاعر في نصه) (٢٥) .

ربّما كان من الأجدر أن نقول : إنّ الشاعر لا يمثّل إلاّ نفسه ، ولا ينطق إلاّ بتجربته ، ولا يعبّر إلاّ عن إحساسه ، لأنّه مهما بلغ من القدرة على استشعار معاناة الآخرين وتحسّس آلامهم فإنّه إحساس مؤقت لا يلبث أن يزول بزوال مؤثراته ، ويبقى صاحب الجرح وحده يحمل معاناته ويكابد آلام جرحه ، وعلى ذلك فإنّه يستحيل إيجاد نوع من التكامل بين الشاعر والمتلقي ، وليس كل ما يمر به الشاعر من حالات الشعور التي أثارت فيه عواطفه الكامنة وقدحت لديه زناد قريحته أن تأتي على شيء من التطابق أو التماثل مع الحالات الشعورية التي تثيرها القصيدة في المتلقي بعد سماعها أو قراءتها ، لأنّها - في أكثر الأحيان - تمس وترا حسّاسا في قلب المتلقي لا يُشترط أن يكون هو الوتر ذاته في قلب الشاعر ، وربّما صادف مع مرور الزمن أن يكون الشاعر ذاته ذو تجربة أخرى مغايرة فلا يحس بذلك الانتشاء الذي مرّ به حين نظم قصيدته أوّل مرّة ، لأنّه غيّر أفكاره ، ونسي مشاعره الأولى ، وهكذا يعود إلى قصيدته - بعد زمن - فيجدها لا تمثّل مشاعره الحاليّة ولا تنطق بتجاربه الجديدة (٢٦) ، ولا يمكن لشاعر حقيقي (أن يكف عن النظر في مراياه الشعرية ، فهي وسيلته للرؤيا ومراجعة الذات ، لذلك تمثل لحظات الانعكاس التأمّلي درجات عديدة من الفكر الشعري المبدع ، لا تعود كلها إلى الإعجاب بالذات في طقس نرجسي مألوف ، بل تحيل في كثير من الأحيان إلى أقصى لحظات التركيز الوجداني لالتقاط تجربة الخلق في انهمارها وانحباسها ، في تدفقها وتعثرها) (٢٧) .

خاتمـــــــــة

لم يكن الغوص في أعماق الشاعرة واستكناه ما في نفسها من حقائق ، ومحاولة معايشة تجربتها الشعرية مع قضية الموت بالأمر الهيّن ، لأنّ الطريق إلى ذلك الأمر ليس معبّدا ، فالفارق الزمني بيننا وبينها كبير جدا ، وليس بين أيدينا إلاّ هذا

التراث الذي خلّفته لنا ، نعيش ساعات طوال في الإبحار بين كلماته ومعانيه ، وينقلنا بأجنحته إلى عوالمها الخاصة ، كأنّه يعيد بنا الزمن إلى لحظة نشأته ، فنحاول أن نستكشف ما تحت أجنحته من خفايا ، ونستخلص منه الدروس والعبر .

لم تكن الخنساء امرأة سعيدة في معظم أطوار حياتها ، ولم تكن قد عاشت حياة هانئة لمدة طويلة ، لأنّها كانت تحيا حياة كثرت فيها النكبات وتوالت عليها النوائب ، وهذا الأمر جعل من ديوانها ملحمة لا حدّ لها من الأحزان والآلام ، وخلق منها ناعية كبيرة مقدمة في غرض الرثاء في الشعر العربي .

وكان الموت هو القضية الكبرى التي أثارت مخاوف الشاعرة ، وخلقت لديها ذلك الصراع النفسي الطويل الذي عانت منه كثيرا ، كما دلّ على ذلك شعرها ، وكانت لها خلال ذلك تجاربها الشعرية التي خرجت منها بمقدار كبير من الحكم والمواعظ تدلّ بمجملها على فناء الإنسان وبقاء الذكريات والأحزان ، وكان في بداية أمرها ترهب الموت وتخشى على أهلها وأحبتها ذلك المصير المجهول ، ولكن بصيرتها الثاقبة وروحها الوادعة المسالمة فتحت أمام عينيها سبيل الخلاص ، فتحول الموت - في نظرها - من واقع مرير مؤلم إلى مصدر إلهام وتفكر وتدبر في الحياة الدنيا والآخرة .

أبيات الشاعرة مفعمة بما يدل على نفسيتها ، ففي كل بيت تجد روحها هائمة غير مستقرة ، يبرز فيها طابع الحزن وتختفي منها نغمة الفرح ، وتنطوي تحت معانيها جُمل كثيرة من التوتّر والقلق ، وكلها تشير إلى معاناتها وخوفها ممّا هو مخبوء لها ، وتتمثل شاعريتها في تصويرها الدقيق لما يجتاح كيانها من هموم وآلام ، وإعادة خلق تجربتها الشعورية وصياغتها في قصائد تحيل المتلقي إلى عوالم لا متناهية من الأشجان .

وجدت الخنساء في الشعر منفذا كبيرا للخروج من عذاباتها النفسية ، فراحت تنفث فيه همومها وكربها ، وقد اتسمت أشعارها بكثير من القيم الروحية التي تلائم نفسيتها المهذبة ، وهي قيم تنطق بحقيقتها وترسم لنا صورتها ، امرأة عركتها السنون وصقلتها التجارب ، فكثرت في شعرها أبيات التأمل والحكمة ، فكشفت لنا عن مثالية مميزة في تحويلها رؤياها الذاتية المتعلقة بقضيتها مع الموت إلى مادة شاملة وقضية عامة تصور معاناة وهموم كل البشر ، وفي ذلك تحقيق لنتائج تجربته الخاصة .

وتجربة الخنساء في الشعر هي خلاصة مواقف كثيرة ، عاشت الشاعرة صراعا نفسيا مريرا قبل أن تنفث بها في أشعارها ، وقد اعتمدت على ذاكرتها في استرجاع تفاصيلها ، وجُلّ تلك المواقف قد ارتبطت بمعاناته الكبيرة بفقد أقربائها وذويها ، فكانت تمثّل نقطة تحوّل مهمّة في مرحلة مبكّرة من حياتها .

أخيرا فإنّ تجربة الشعر عند الخنساء وما صاحبها من صراع نفسي تجعلنا ننظر إليها بشيء من الخصوصيّة بعيدا عن قضية التلقي في النقد العربي ، لأنّ هذه القضية ركّزت على اهتمام الشاعر بالمتلقي ، وسعيه الدؤوب في إرضاء أذواق مستمعيه ، وبذلك تُقاس شاعريته ، وهذا يناقض ما وجدناه من سعي الخنساء في التعبير عن تجربتها ، وما يدور ويضطرب في نفسها من صراعات ، لأنّها إذا اهتمّت بالمتلقي فقدت اهتمامها بذاتها ، فتهدأ نفسها ويزول منها ذلك الصراع الذي يؤجج شاعريتها .

الهوامش :

(١) نقلا عن : نظرات في الشعر العربي الحديث / ١١٥ .
(٢) الشعرية العربية / ٧١ .
(٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب / ٥٥٤ .
(٤) النقد الأدبي الحديث / ٣٧٦ .
(٥) مواقف في النقد والأدب / ١٨٢ .
(٦) استقبال النص عند العرب / ٢١١ .
(٧) المصدر نفسه / ٣٥ .
(٨) الشعر والشعراء / ١٦٠ .
(٩) ديوان الخنساء / ١٢٩ .
(١٠) المصدر نفسه / ١٠٨ - ١٠٩ .
(١١) المصدر نفسه / ١٤٩ - ١٥٠ .
(١٢) المصدر نفسه / ١٠٥ .
(١٣) المصدر نفسه / ١١١ .
(١٤) المصدر نفسه / ١١٠ .
(١٥) مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي / ١٤٩ .
(١٦) ديوان الخنساء / ١٢٦ .
(١٧) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ٨ .
(١٨) ديوان الخنساء / ١٢٧ .
(١٩) المصدر نفسه / ٣٣ .
(٢٠) دراسات نقدية في الأدب العربي /١٥١ .
(٢١) مواقف في النقد والأدب / ٢٠٨ .
(٢٢) النقد الأدبي الحديث / ٣٩ .
(٢٣) مواقف في النقد والأدب / ١٩٦ .
(٢٤) الشعرية العربية / ٢٢ .

(٢٥) الإبداع والتلقي في الشعر الجاهلي / ١٨٩ .
(٢٦) ينظر : جماليات المعنى الشعري / ١٩٣ .
(٢٧) نبرات الخطاب الشعري / ٥٩ .

المصادر :

(١) الإبداع والتلقي في الشعر الجاهلي : محمد ناجح محمد حسن ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح ، فلسطين ٢٠٠٣ م .
(٢) استقبال النص عند العرب : د. محمد رضا مبارك ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .
(٣) تأريخ النقد الأدبي عند العرب : د . إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
(٤) جماليات المعنى الشعري (التشكيل والتأويل) : عبد القادر الرباعي ، مطبعة وزارة الثقافة ، عمان ، الأردن .
(٥) دراسات نقدية في الأدب العربي : د. محمود الجادر ، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر ، الموصل .
(٦) ديوان الخنساء : دار الأندلس ، الطبعة الخامسة ، بيروت ١٩٦٨ م.
(٧) الشعر والشعراء : عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، تحقيق : د. مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
(٨) الشعرية العربية : أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
(٩) مقدّمة في نظرية الشعر الإسلامي : عباس المناصرة ، مؤسسة الرسالة ، دار النشر ، الأردن ١٩٩٦م .
(١٠) مواقف في الأدب والنقد : د. عبدالجبار المطلبي ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ١٩٨٠م .
(١١) نبرات الخطاب الشعري : د. صلاح فضل ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٨م .
(١٢) نظرات في الشعر العربي الحديث : د. عبده بدوي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨م .
(١٣) النقد الأدبي أصوله ومناهجه : سيد قطب ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان .
(١٤) النقد الأدبي الحديث : د. محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة - دار العودة ، ١٩٧٣ م .

Abstract:

The Death Experience in Al-Khansa'a Poetry between Realism and Idealism Al-Khansa'a was not a happy woman during the most stages of her life. She didn't live a delightful life for a long period because she lived a life full of calamities and was a succession of misfortunes. Thus, her divan is an epic of endless sorrows and pains which created a big lamenter out of the poetess who represented the theme of eulogy in the Arabic poetry. Death was the big cause that aroused the fears of the poetess and created inside her that long psychological struggle from which she suffered a lot. Those things are indicated in her poetry and through her poetic experience that comes out with a great deal of wisdom and preachment, all of which are referring to human immortality and memories and sorrows' survival. In the early part of her life, she was scared of death and fearing about her family and her beloved ones from that unknown destiny, but her acute perception and amiable peaceful soul had opened before her eyes the means of salvation and death was transformed, in her view, from a bitter, painful reality to a source for inspiration, meditation and thinking of the worldly life and the hereafter. The poetess' verses are fruitful with reference to her psychology. In every verse, we find her soul wandering and unstable with an evident touch of sadness and vanishing tune of pleasure. Under their meanings, there is a great deal of restless and anxiety , all of which are revealing her suffering and fears of what is hidden for her. Her poetic talent is represented be her precise depicting of the grieves and pains invading her being as well as her creating of her sentimental experience and formulating it in poems taking the recipient to endless worlds of sorrows. Al-Khansa'a had found in poetry an escape from her psychological tortures to get rid of her sufferings and agonies. Her poetry is featured by so many values appropriate for her purified person; they are values uttering her reality and depicting her picture as a woman hardened by years and sophisticated by experience; therefore, her poetry is full of wisdom and contemplation revealing to us a special ideality in transforming her inner vision concerning the issue of death into a through subject and a general case

describing the sufferings and distresses of all mankind which is a reflection of her private experience Al-Khansa'a experience in poetry was an extraction of many situations at which the poetess had lived a bitter psychological struggle before she got rid of it in her poetry. She relied on her poetry in recalling their details. The most important of those situations was connected with her great suffering from loosing her siblings and relatives which was a big turning point in an early period of her life.

Hassan Saad Lateef

ثنائية الاستعمال اللغوي عند العرب

الهمزة والتسهيل في القراءات القرانية انموذجا تطبيقيا

م.م شهيد راضي حسين
جامعة البصرة – كلية التربية
قسم اللغة العربية

من يتصدى لدراسة الظواهر اللغوية، ولاسيما الصوتية منها بوصفها استعمالات لغوية صدرت عن العرب، يلحظ في طبيعتها الاستعمالية تباينا نطقيا، وهذا ما أشكل على مسجلي اللغة ورواتها في عملية تصنيفها بيئياً، لان التباين في الاستعمال والأداء راجع إلى التنوع المكاني الذي صدرت عنه تلك الاستعمالات اللغوية إذ تمثلت هذه الظواهر او الاستعمالات اللغوية ببيئات لغوية، وصف بعضها بالفصيح وهذا هو الوصف العام لجملة من الاستعمالات اللغوية، وفي نظرنا يدخل هذا الوصف في باب التحديد أو التحديث الاولي لتلك البيئة، والامر في هذا منوط بما قال به الرواة وأهل اللغة فيما دونوه من ظواهر لغوية فضلا عن بيان بيآتها التي صدرت عنها،و لكن القارئ وفي أدنى موازنة بين ما صنف من كتب عُنيت بالاستعمال اللغوي عامة[١]، وبين الكتب التي عُنيت بالرواية اللغوية فضلا عن تحديد بيآتها، يلحظ أن العربي أو ابن بيئة ما قد يلتمس وجوه الصحة من اللغات و الاستعمالات اللغوية، إذ يستعمل ما يتناسب وطبيعة أدائه وثقافة اللغوية، وإن كانت هذه الوجوه والاستعمالات في زمن متأخر فيما يخص عمل الرواة والنحاة، فيها من النقض لمذهب اللغويين والنحويين، الذين اكتفوا بالتنوع المكاني الذي وصف عندهم بالفصيح من دون تحديد منهم للنوع اللغوي، لذلك جاءت بعض الاستعمالات اللغوية موسومة ببيئة معينة دون غيرها حتى باتت تعرف هذه اللغة هي لغة قبيلة كذا، وظل هذا الأمر إلى يومنا هذا، ونحن نكرر ما قاله القدماء: إنَّ البيئة الحجازية بيئة تسهيل وتليين وهذا يتعارض مع وصفهم اللغة الحجازية ولاسيما لغة قريش يقولون: إنَّ قريشا أفصح العرب، لأنها اختارت للسانها الأفصح والأنقى من لغات العرب، نقول: أين هي من تحقيق الهمز إذا كانت تختار الأفصح؟ ثم لماذا جعل اللغويون تحقيق الهمز في لغة قريش مرتبطا بالقراءات القرآنية خاصة لأنهم يقولون لولا أن القراءة سنة متبعة ما تكلفت قريش نبر الهمزة وتحقيقها في القرآن الكريم؟ ورُوي عن أمير المؤمنين علي (ع) أنه قال: نزل القرآن بلسان قريش وليسوا بأصحاب نبر ولولا أن جبرائيل (ع) نزل بالهمزة على النبي (ص) ما همزنا[٢].

إنَّ المدقق في هذه الرواية _ إن صحت عن أمير المؤمنين (ع) _يدرك أنَّ لغة قريش تفتقر إلى صوت الهمزة قبل نزول الوحي وأنَّ النطق بالهمزة مرحلة متطورة في اللسان العربي، وهذا ما لا يقول به أحد لأن للهمزة دورا في عملية التلفظ عند العرب القدماء، بوصفهم جزءًا من أرومة اللغة السامية التي اكتشفت للعالم الأبجدية الهجائية، إذ وضعت لكل صوت لغوي رمزا كتابيا، وقد تميز صوت الهمزة لدى واضعي الأبجدية من الساميين القدماء بوصفها حرفا أو صوتا ساكنا، ووضعوا لها رمزا كتابيا مستقلا وحافظوا على كتابتها حتى بعد أن سُهلت في بعض اللغات السامية وأصبحت في النطق حرف مد[٣]. واللغة العربية حافظت على هذا الصوت وذهبت المذهب نفسه بوصفه رمزا كتابيا مستقلا. ومن هنا اعتمدت ثقافة الناطق العربي على مبدأ ثنائية الاستعمال لهذا النوع اللغوي الذي وصف من قبل بأنه استعمال لغوي مخصوص ببيئة ما، وعلى هذا الأساس ذهب الباحث لدراسة تطبيقية لظاهرة الهمزة في القراءات القرآنية آملاً بأنْ تُفصح عما نريد بيانه.

ظاهرة الهمز في اللغة العربية:

اتسمت اللغة العربية الفصحى بظاهرة الهمز إلى جانب الكثير من الظواهر اللغوية التي أفصحت عن نظام وطبيعة لغة الاستعمال، ولاسيَّما الظواهر الصوتية كالإمالة والإدغام والوقف والإعلال والإبدال....الخ.

إنَّ القارئ لظاهرة الهمز في مباحث المتأخرين من القدماء فضلا عن المحدثين العرب، يجدهم قد ترسموا أثار القدماء الأوائل في تحديد بيئات هذه الظاهرة الصوتية، وإذا ما عنّ لباحث ما في هذا الموضوع نجده يهرع إلى تلك المقولات دون تدقيق وتمحيص، إذ يقول القدماء: إن أكثر الخصائص شيوعا في لغة أهل الحجاز تسهيلهم الهمز، والهمز يعني النبر، أي أنهم لا ينطقون الهمزة نطقا طبيعيا منبورا، إذ ما علمنا أنه حرف مجهور من أقصى الحلق(٤). فضلا عن كونه صوتا صامتا حنجرياً(٥). وهذا الصوت هو المسؤول عن صعوبة النطق به لأنه صوت عسير، لا يخرج إلا بانحباس الهواء خلف الاوتار الصوتية ثم انفراجه فجأة، وهذه العملية تحتاج الى جهد عضلي كبير في عملية النطق تزيد على ما يحتاجه أي من الاصوات الاخرى(٦) وعلى الرغم من ذلك وكون اللهجة الحجازية هي مصدر من مصادر العربية الفصحى و عليها المعول في معرفة الغريب والنادر،فضلا عن كونها بيئة تسهيل وتليّن، فقد اتصفت العربية الفصحى بظاهرة الهمز، لان العربي (الحضري و البدوي)من يؤثر الهمز في بعض استعمالاته اللغوية،الا انهم قالوا: إنَّها سمة من سمات البدو في وسط الجزيرة و شرقها(٧) وقد ذهب احد الباحثين المستشرقين(٨) في تعليل شيوع ظاهرة التسهيل في لغة اهل الحجاز، الى طبيعة اللغة العربية وانحرافها عن بعض الاصول اللغوية فضلاً عن علاقتها باخواتها الساميات (اللغات الجزرية) لكونها امتداداً لهن، اذ ذهبت مذهبهن الى نزعة الاستغناء عن هذا الصوت كونه صوتاً إنحباسياً، وهذا ما اخذ يضعف في الآرامية حتى فقد كل قيمته الصوتية كساكن وهذا ما نلحظه في اللغة العربية الغربية حسب الروايات التي نقلت عن مستعملي اللغة، بأنَّهم يذهبون بها مذهب التسهيل أي التخلص من الهمزة.

أما اللغات الشرقية فكانت لهجاتها محتفظة إلى حد ما بهذا الصوت الاحتباسي الحنجري ولم تنافسها في ذلك من اللغات القديمة سوى اللغة الأوجاريتة(٩)، أي أن ابناء هذه البيئة اللغوية "البدو" على حد تعبيرهم – تعودوا النبر في موضع الهمزة إذ يذهبون به إلى ضبط الإيقاع النطقي فضلا عن الإبانة عما يريدون من نطقهم لمجموعة من المقاطع المتتابعة السريعة الانطلاق على ألسنتهم، فموقع النبر في نطقهم كان دائما إبراز المقاطع(١٠)، وهذا ما لا نلحظه في لغة أهل الحضر "حسب تلك الروايات" لان طبيعة الهمزة أدخل في الحلق من حيث المدرج الصوتي ولها نبرة كريهة – على حد قول الرضي – تجري مجرى التهوعّ ثقلت بذلك على ألسنتهم، فخففوها واستعاضوا عن ذلك بطرائق صوتية كتسهيل نطق الهمزة، بتليينها أو إبدالها أو حذفها(١١). إلا أن هذا الأمر لا يطرد في لغة أهل التسهيل، لأنا وجدناهم يلتزمون التحقيق – وهذا ما يتعارض مع تحديد القدماء لظاهرة الهمز – في الأساليب الأدبية، إذ كانوا يلجأون إلى تحقيق الهمزة كلما عنّ لهم أمر جدي يتطلب استعمال اللغة الانموذجية، وهذا مروي عن بعض من نُسب إلى تلك البيئات اللغوية التي عرف عنها التسهيل سواء أكانوا أفرادا أم جماعات، ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لربط التنوع اللغوي "التغاير اللهجي" بالتنوع المكاني، لان المادة اللغوية التي وصفت بعد رواياتها لابد لها من أن ترتكن إلى ماهية المظهر التسجيلي الذي يقتضي جمعها وتوزيعها حسب تلك المرويات، ورسم خطوط التوزيع اللغوي بين تلك الهيئات اللغوية التي تمثلت بتلك المرويات اللغوية القديمة – "أعني القراءات القرآنية" – إذ لاقت هذه المرويات عناية الدارسين بتحديد بيئاتها اللغوية تحديدا جغرافيا من خلال المادة اللغوية الضخمة التي سجلت عن العرب – أعني الصحابة والتابعين ومن أخذ عنهم – التي تعد موردا مهما من موارد اللغة العربية الفصحى. وكان لظاهرة الهمز نصيب من هذا التحديد، إذ قالوا عن البيئة الحجازية:بيئة تسهيل وتليّن والبيئة التميمية بيئة همز ونبر، إلا ان المدقق في تلك النصوص اللغوية الاستعمالية التي صدرت عن العرب يجد غير ما حدد على وجه الدقة والتثبت،

نجد – على سبيل الاستطراد – أن الطبري يختار من القراءات : "أرجه" الأعراف/ ١١١، الشعراء/ ٣٦.لأنها أفصح اللغات وأكثرها على السن فصحاء العرب وهو يعني تميم وأسد لأنهم يقولون: "أرجيته" بلغة التسهيل، والمتعارف عليه عند القدماء أن هذه البيئة بيئة همز ونبر، أما من همزها فهذا منقول عنده عن كلام بعض قيس إذ يقولون: أرجأت هذا الأمر(١٢). وقيس من بيئة إقليم الحجاز(١٣).

ومن ذلك أيضا قراءة الجمهور "الذئب" بالهمز وهي لغة أهل الحجاز[١٤]. وقيل إن القارئ الحجازي نافع بن تميم المدني هو الوحيد الذي قرأ: "أنبئاء" في "أنبياء"[١٥]. وهو من البيئة الحجازية، لذا تعددت مناهج العرب في هذه الظاهرة الصوتية ويمكن أن نقف مع القارئ على بعض ما ورد من استعمالات قرآنية منسوبة إلى من قرأ بها مع بيان وتحديد البيئة اللغوية التي صدرت عنها.

قرأ ابو عمرو بن العلاء التميمي البصري[١٦]. وابن كثير عبد الله الداري المكي[١٧]. وعلي بن حمزة بن عبد الله الاسدي الكوفي[١٨]. وعاصم بن أبي النجود بهدلة الكوفي[١٩]. وحمزة بن حبيب بن عمارة التميمي[٢٠]: (هم أحسن آثاثاً ورِءيا) مريم/٧٤.بهمزة " ورءيا" أي بهمزة ساكنة بعد الراء وهو من الرؤية أي: أحسن منظرا[٢١]. وكان مذهب أبي عمرو بن العلاء تحقيق الهمزة الساكنة، فهو لا يهمزها سواء أكانت فاءً أم عينا أم لاما إلا أن يكون سكون الهمزة عارضا للجزم[٢٢]. وقد قيل الحجة في هذا لأنه قصد إلى رؤية المنظر والحسن ونسب محمد بن جرير بن يزيد الطبري[٢٣]، هذه القراءة إلى عامة قرّاء العراق والكوفة والبصرة[٢٤]. ولم تنسب إلى أهل مكة علما أن ابن كثير كان قاضي الجماعة بمكة واحد القراء السبعة، و قال ((وأولى القراءات في ذلك بالصواب من قراءة من قرأ (أثاثا ورِءْيا) بالراء والهمزة، لإجماع الحجة من أهل التأويل على أن معناه المنظر وذلك هو من رؤية العين لا من الرؤية... [٢٥])).

أما قراءة التسهيل فهذا وجه منقول عن أهل المدينة وهو مقبول جيد عند الفراء[٢٦]. وقيل قد يكون قارئه أراد الهمزة فأبدل منها ياءً فاجتمعت الياء المبدلة من الهمزة والياء التي هي لام الفعل فأدغمهما وجعلتا ياءً واحدة مشددة وهذا منقول عن الكسائي[٢٤]. وقيل هي لغة ضعيفة إذ أجرى المخففة مجرى الأصلية وكسرت الراء لتناسب الياء، فضلا عن كون الواو في تقدير الهمزة ((فلا يقوى إدغامها مما لم يقو الإدغام في قولهم (التزر) من (الآزار) و (التجر) من (الأجر).)) [٢٨].

أما في قراءة قوله تعالى (تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ) سبأ/١٤. فقد قرأ عاصم بن أبي النجود الاسدي الكوفي والأعمش سليمان بن مهران الاسدي[٢٩]. وأبو سعيد الحسن بن يسار البصري[٣٠]، بالهمز[٣١].

وقال الفراء (وزعم لي أبو جعفر الرؤاسي أنه سأل عنها أبا عمرو بن العلاء التميمي البصري فقال: (مِنْسَأَتَهُ) بغير همز، فقال أبو عمرو: لأني لا أعرفها، فتركت همزها) [٣٢]. أن ما نقل عن أبي عمرو وقوله بعدم معرفتها قول فيه من عدم الدقة الشيء الكثير لكون صاحب القول علم من أعلام اللغة وراوية عن العرب الخلص واحد القراء السبعة فمثله لا يقول ذلك، ولكن الأصل في هذا ما نقل عن الفراء بأن أبا عمرو له مذهب في تحقيق الهمزة الساكنة فهو لا يهمزها سواء أكانت فاءً أم عينا أم لاما إلا أن يكون السكون عارضا كالجزم، و هذا فيه نظر من وجهين: الأول نقل عنه أنه قراء بالهمزة قوله تعالى (هم أحسن أثاثا ورءْيا) مريم/ ٧٤ فإذا كانت الهمزة الساكنة في ذا الموضع فالسكون ليس بعارض، إمَّا الثاني فإذا كانت الهمزة متحركة ونقل عنه أنه قرأ بالهمز فهذا نقيض ما نقل عنه من طرائق التحقيق. فضلا عن ذلك ان اشتقاق الكلمة يدل على أنها مهموزة لأنها مشتقة من نسأته أي أخرته ودفعته[٣٣]. وهذه اللفظة هي عينها في قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها) البقرة/ ١٠٦، إذ قرأها أبو عمرو بن العلاء وابن كثير المكي، وعبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي[٣٤]. ومجاهد بن جبر المكي[٣٥]. وعاصم بن أبي الصباح العجاج الجحدري البصري[٣٦]. بالهمز، أي (ننسأها) يريدون نؤخرها من النسيئة[٣٧]. فلفظة ننسأها هي عينها التي ذهب بها أبو عمرو بن العلاء إلى التسهيل ولا مائز بينها سوى أن الأولى السكون فيها ليس بعارض والسكون هنا سكون عارض أي ان الكلمة معطوفة على فعل الشرط (ننسخ) واقتضت الحركة نفسها كما فعل هذا في قوله تعالى (هم أحسن أثاثا ورءْيا) مريم/٧٤.

ومن القراءات التي ذهب بها أهل التسهيل على حد قول القدماء، إلى الهمز قراءة قوله تعالى (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش) الأعراف/١٠. إذ قرأ نافع بن عبد الرحمن المدني، وابن عامر الحصبي الدمشقي، وعبد الرحمن بن هرمز المدني[٣٨]، والأعمش سليمان الاسدي، وزيد بن علي بن أحمد[٣٩]، بهمز (معايش)[٤٠].

وقيل ان أهل المدينة عامة يهمزون هذا الحرف[٤١]، ولم يجوزا الفراء وأبو جعفر النحاس ذلك وجعلوه لحنا لأن الواحد منها على وزن (مفعلة) والياء من أصل الكلمة وعلى هذا الأساس لا تهمز وإنما الذي يهمز ما كانت الياء فيه زائدة[٤٢]. إلا أن المدقق في ما نقل عن هؤلاء القراء لا يحكم بما قال به الفراء وأبو جعفر النحاس، لأنهم قد اخذوا القرآن عن الخلفاء فهذا ابن عامر أخذ القرآن عن عثمان بن عفان قبل ظهور اللحن، وكان نافع يقرأ على سبعين من التابعين وهو من الفصاحة والضبط والثقة بالمحل الذي لا يجهل والأمر نفسه بالنسبة للأعرج والأعمش وزيد بن علي[٤٣].

لقد وقف النحاة[٤٤]، في وجه هذه القراءة وجعلوها من الخطأ. إلا أن الفراء التمس لها وجها بكون العرب يتوهمون في هذا ونحوه بأنها على (فعيلة) (لشبهها بوزنها في اللفظ، وعده الحروف، كما جمعوا مسيل الماء أمسله شبه بفعيل وهو مفعل وقد همزت العرب المصائب وواحدتها مصيبة، شبهت بفعيلة لكثرتها في الكلام[٤٥]. وعلى هذا النحو ثبت الهمز بالنقل عن القراء وهذا ما يوحي بثنائية الاستعمال.

كما قرأ أهل الحجاز (قل من كان عدوا لجبريل) البقرة/٩٧ بلغة التسهيل والأصل فيه الهمز، وقد نقل صاحب التاج[٤٦]، إن (جبريل) من غير همز أشهر اللغات وأفصحها وهذا ما نقل عن أهل الحجاز وثبت بالمصحف، إلا أن (معائش) ثبت بالمصحف على الأصل دون همزة، والذين همزوا هذا الحرف هم من البيئة الحجازية فلماذا هذا التباين في تخريج صحة هذه القراءة، علما أن تميما وقيسا قد قرأوا بتحقيق الهمزة (جبرائيل) وهي لغة كثير من أهل نجد واختارها الزجاج وقال عنها هي أجود اللغات[٤٧]، لأنها جاءت على الأصل.

إن التدقيق في هذه المرويات يشعر بوجود ثنائية في هذا الاستعمال اللغوي أي أن هذه الحروف المهموزة صور مقابل للصيغ غير المهموزة، وهذا الأمر لا يحول دون تقارض اللهجات أي أن الظاهرتين(الهمز والتسهيل) قد وردتا على لسان من لم يتصف بهما[٤٨]. فضلا عن كون المباني الصرفية قد تتمثل بأكثر من صورة لفظية، وهذا ما يعرف باللغة الثانية لذلك الحرف، وهذا ما لمسه أبو حيان الأندلسي حينما خرج قراءة الحسن بن يسار البصري للفعل (سُئل) إذ قرأ الحسن البصري (سُئِل) من قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئِل موسى من قبل) البقرة/ ١٠٨. قال :((اللغة الثانية في (سأل) أن تكون عين الكلمة واوا وتكون على (فعِل) بكسر العين، فتقول: سلت أسأل، كخفت وأخاف، أصله: سَوُلْت، وعلى هذه اللغة تكون قراءة الحسن وقراءة من أشم، وتخريج هاتين القراءتين على هذه اللغة أولى من التخريج على أن أصل الإلف همز، فأبدلت الهمزة ألفا فصار مثل قال وباع... لأن هذا الإبدال شاذ لا يقاس وتلك لغة ثانية، فكان الحمل على ما كان لغة أولى من الحمل على الشاذ غير المطرد)) [٤٩]، وهذا ما أشار إليه العكبري بتمثيله يقولون: ساولته[٥٠]،لان هذا الأمر يشعر بوجود ثنائية في اللفظ فضلا عن تلفظ الهمزة وان المد الحاصل في صيغة (سِئل) ليس تطورا صوتيا من (سُيل) وهي صورة من الفعل (سُيل) الذي ماضيه (سأل) ولكنه صيغة المبني للمجهول الحجازية العادية من الفعل الحجازي (سال) الذي أصله (سول) وهو مقابل الصيغة المهموزة (سأل) [٥١]. لأن هذا القول يتناسب مع الرواية التي نقلت عن الإمام علي (ع) بأن قريشا ليسوا بأصحاب نبر ولولا أن جبرائيل نزل بالهمزة على النبي (ص) ما همزنا، أي ثمة صيغ غير مهموزة مقابل تلك الصيغ المهموزة، ولعل الحسن البصري _وهو من البيئة التي تروم الهمز _أقتفى رسوم أهل الحجاز في نطق هذا الحرف وذهب في مذهب التسهيل[٥٢].

وقرأ عاصم بن أبي النجود الاسدي الكوفي (التناوش) في قوله تعالى ((وَقَالُوا آَمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ)) سبأ/٥٢ بلغة التسهيل علما أنه من ابناء البيئة التي تحقق الهمز، وقرأ أبو عمرو بن العلاء التميمي البصري وحمزة بن حبيب التيمي الكوفي والكسائي وبتحقيق الهمز[٥٣].

وقرأ سعيد بن جبير الاسدي بالولاء الكوفي قوله تعالى ((فبدأ بأوعيتهم قبل إعاء أخيه)) يوسف/٧٦ وعلة ذلك إنما فرّ إلى الهمز لثقل الكسرة على الواو، فضلا عن كونه من البيئة التي تروم الهمز[٥٤]. وقيل هي لغة لهذيل يقولون: أكان وكان[٥٥].

وروي عن الحسن البصري أنه قرأ قوله تعالى (قالوا لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدْرَأتكم به) يونس/١٦. قيل فيها لغة من سوى دريت وأدريت فلعله ذهب إليها ورد الفراء هذه اللغة لأن الياء والواو في هذا الموضع إذا انفتح ما قبلهما وكانتا ساكنتين لم ينقلبا إلى إلف، والتمس الفراء للحسن ذهابه في هذا المذهب بأن ذلك راجع إلى طبيعته وفصاحته فهمزها، لأنها تضارع درأت الحد وشبهه(٥٦). وذهب أبو حاتم إلى الإبدال في قراءة الحسن أي أبدل الياء ألفا على لغة بني الحارث بن كعب(٥٧)، وهذا بعيد أن تقلب الياء ألفا وتقلب الإلف همزة وصاحب هذه القراءة يميل في أغلب الأحيان إلى لغة التسهيل، وتعضد قراءة الحسن قراءة ابن عباس (ولا أنذركم به)(٥٨) الانعام/١٩، وقيل القراءة بالهمز لها وجهان احدهما: قلب الألف همزة كما قيل: لبأت الحج ورثأت الميت، وحلأت السويق، لأن الهمزة والإلف من واد واحد، ومصداق ذلك أن الإلف إذا مستها الحركة انقلبت همزة(٥٩). نقول هذا في حال كون الإلف منقلبة عن واو لا عن ياء، لأن الواو تطرد في القلب مع الإلف، كما تطرد الالف مع الهمزة. أما الوجه الثاني تكون على بابها من الفعل درأته إذا دفعته، وأردأته إذا جعلته دارئا، والمعنى على ما قيل: ولا جعلتكم بتلاوته خصماء تدرؤوني بالجدال وتكذبوني(٦٠)، وعلى هذا المعنى نقل عن ابن كثير المكي(٦١). أنه قرأ بلام الابتداء لإثبات الادراء قال تعالى: (ولأدراكم به) يونس/١٦ وعليه من قرأ بالهمزة ليس بغلط والمعنى فيها (ولو شاء الله لدفعكم عن الإيمان به)(٦٢).

أما الهمزتان المتفقتان بالفتح، فقد قرأ أهل المدينة وأبو عمرو بن العلاء التميمي والأعمش بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية، وهذا ما نقل عن أهل الحجاز عامة وقريش وأسد بن بكر وكنانة(٦٣).

ومن العرب من يجعل بين ألف الاستفهام وبين الهمزة ألفا ففصلوا بينهما بالإلف كراهية النطق بهما معا، وهذا مروي عن أبي إسحاق أنه قرأ (أأنذرتهم) البقرة/٦ فحقق الهمزتين وأدخل بينهما ألفا على سمت لغة بني تميم(٦٤).

وقيل إذا اختلفتا الهمزتان بالفتح والكسر كقوله تعالى: (أإذا كنا) و (أإله مع الله) و(أإنّ لنا) فالمكيون والمدنيون وأبو عمرو بن العلاء يسهلون الثانية وقيل إنّ أبا عمرو وقالون وعيسى بن مينا المدني يدخلان قبلها إلفا(٦٥). وقد نقل عن أبي عمرو ونافع المدني تحقيق الثانية بعدما يدخلان بينهما إلفا(٦٦)، وتسهيل الأولى، إلا أن ذلك ردئ لأن التسهيل لا يكون ابتداء بل هو مدعاة ما بعد التلفظ بالثقيل.

أما حمزة بن حبيب التميمي وعاصم الكوفي والكسائي، يحققون الهمزتين، إذ أخرجوا ذلك على الأصل ولم يفصلوا بينهما وهذا ما أختاره أبو عبيدة(٦٧). ونقل عن محمد بن عبد الرحمن بن محيص من أهل الحجاز أنه قرأ بهمزة واحدة على لفظ الخبر، والهمزة الاستفهام مرادة ولكنهم حذفوها تخفيفا وفي الكلام ما يدل عليها(٦٨).

ومن الآيات التي اختلفت حركات همزاتها بالفتح والكسر قوله تعالى:

"أئنكم" الأعراف /٨١.
"أئِن لنا لأجرا" الأعراف:١١٣.
"أءِ ذا ما متُّ" مريم: ٦٦.
"أئن لنا لأجرا" الشعراء/٤١.
"أءِ نك" الصافات: ٥٢.
"أئفكا" الصافات: ٨٦.
"أئنكم" فصلت/٩.

أما إذا كانت حركاتها فتحاً فضماً فأبو عمرو بن العلاء على بابه يسهل الثانية ويدخل قبلها الفا وكذلك عيسى بن مينا المدني أما الباقون يحققون الهمزتين(٦٩).

ويرى المُستشرق تشيم راين ان((كل اللهجات باستثناء تميم خففت الهمزة الثانية من همزتين منفصلتين بحركة قصير فقط، ولا يتم تطويل تلك الحركة إلا إذا جاءت الهمزة مباشرة قبل صوت صامت))(٧٠). وقيل في لهجة ما مدّت الحركة ولكنها ما زالت تنطق همزة(٧١).
ومن هذه الهمزات قوله تعالى:
" كما أمن السفهاء ألا" البقرة/١٣.
"قل أؤُنبئكم" آل عمران/١٥.
"أءُنزل عليه" ص:٨.
"أءُلقي الذكر" القمر: ٢٥.

إن نافع المدني وابن كثير وأبو عمرو بن العلاء يسهلون الثانية وقالون يدخل بينهما إلفا والباقون

يحققون الهمزتين[٧٢]. وقيل ان أجود القول في هذا تسهيل الهمزة الثانية وقلبها واوا خالصة فرارا من توالي الهمزتين وتحقيق الاولى،فتقول:(السفاء ولا)وهي قراءة اهل المدينة وابي عمرو بن العلاء، ولا يكون ذلك الا في حال الوصل لكون التلاصق فيه بين الهمزتين[٧٣].

أمّا في حال اتفاقهما بالكسر نحو قوله تعالى:(هولاء ان كنتم)البقرة/٣٧،و(من النساء الا)، النساء/٢٤ و(على البغاء ان اردن)النور/٣٣

إن عيسى بن مينا المدني يجعل الاولى كالياء المكسورة، أمّا ابو عمرو بن العلاء فيسقطها، والباقون يحققونهما جميعا[٧٤]. اما في حال اتفاقهما بالفتح والضم نحو :(جاء أجلهم)،و(اولياء أولئك) فعيسى بن مينا المدني وابو عمرو يسقطون الاولى في حال الفتح، وأبوعمرو يسقط المضمومة كذلك،الا ان عيسى يجعلها كالواو المضمومة، اما الباقون فيحققونهما معاً[٧٥].

وخلاصة القول، إن هذا الظاهرة الصوتية تؤكد أنَّ المُتكلم العربي يركن إلى ثنائية الاستعمال، فهي ظاهرة قلقة غير منضبطة قواعديا لذلك تحاول ان تسلك الطريق نفسه الذي سلكته اللغات السامية من قبل في لغة الاستعمال المعتاد للغة، أما النصوص الأدبية فلا يمكن لها أن تذهب المذهب نفسه لأن ثمة نصا معياريا يحول دون ذلك إلا وهو النص القرآني، ولكن الذي خفف وسهل في بعض آياته، فتعليله ميسور مقبول أنه إلى التخفيف قصد، أما من همز فجاء به إلى الأصل وهذا ما تطلبه العربية الفصحى، أما القراءات التي أوردناها فهي من القراء السبعة، إذ كانت قراءاتهم أوثق القراءات، وما طرأ من تحقيق أو تخفيف كلاهما استعمال وارد عن العرب الفصحاء، فلا طائل من التخصيص والتحديد البيئي لظاهرة الهمزة لأننا وجدنا أتفاق أهل الأمصار في تحقيق بعض المواضع وتسهيلهم في مواضع أخرى، فضلا عن همز غير المهموز في بيئة التسهيل، إذ وردت ظاهرتا الهمز والتسهيل على لسان من لم يتصف بهما حسب التحديد الذي أقره القدماء، وهذا الأمر يشعر بوجود ثنائية لغوية، فضلا عن تقارض اللغات والانفتاح البيئي لتلك الظاهرة،لاننا وجدنا ابا عمرو بن العلاء التميمي يوافق عيسى بن مينا المدني في تسهيل الهمز بل ذهب في احد الاستعمالات اللغوية الى اسقاط الهمزة من قوله:(اولياء أولئك)،وكذلك وجدنا الحجازيين يهمزون بل ذهبوا الى همز غير المهموز،ووجدنا التميميين والاسديين يسهلون في مواضع الهمز،ومن هنا نقول ان التحديد الذي طالعنا به القدماء والذي اوردناه في ما تقدم من البحث،لا ينبغي للباحث الوقوف عنده والركون اليه،لان اعتماده يفضي الى تحديد النوع اللغوي (المثال،او الشاهد اللغوي) الى جانب التحديد البيئي،بحيث يكون هنالك خط فاصل يميز بين الاستعماليين،ولا ينبغي _ونحن في هذه الحال_ان نقول:ان ثمة انفتاحا بيئيا،او ثنائية في الاستعمال،بل نكتفي بالتحديد الاولي الذي صدرعن القدماء،ولا نذهب في البحث والدراسة الى ابعد من ذلك،ولا نعول على المقولات التي جعلت من اصوات الحلق_ وصوت الهمزة منها_،قسيما مشتركا بين العربية الفصحى واللغات الجزرية(اللغات لسامية) وهذه الاصوات هي سمة من سماتها المشتركة والتي ميزتها عن غيرها من اللغات اللاتينية والهنداوربية.

فالعربية الفصحى هي لغة الاستعمال عند الحضري والبدوي،والهمز سمة من سماتها اللغوية،والتسهيل فيها مرحلة متاخرة بالنسبة للهمز،واصبح رديفا له في مناسبات القول،ومن لايقوى على الهمز لسبب ما،فما عليه الا التَّوَكُّؤعلى عَصا التسهيل.

هوامـش البحـث

١) أعني بها الكتب التي عنيت بتدوين لغة العرب، اللغة النفعية والأدبية، وهذا ما يتمثل بكتاب سيبويه وما تلاه من مصنفات عنيت بالشأن نفسه.
٢) ينظر: شرح الشافية للشيخ رضي الدين محمد الاسترابادي: ٢٦/٣.
٣) ينظر: الأصوات اللغوية، د. إبراهيم انيس: ٨٠ - ٨١
٤) ينظر: سر صناعة الإعراب لابي الفتح عثمان بن جني: ٨٣/١، واللهجات العربية نشأة وتطوراً، د.عبدالغفار حامد هلال،١٨٦.
٥) ينظر: اللهجات العربية في القراءات القرآنية ، د. عبده الراجحي: ١١٣.
٦) ينظر: الأصوات اللغوية إبراهيم انيس: ٧٨، والتطور اللغوي (رمضان عبد التواب مجلة مجمع اللغة العربية /ج:٣٦، لسنة ١٩٧٥، والتنغيم اللغوي في القران الكريم،د.سمير ابراهيم،و، د.حيدر العزاوي:١١٨،١١٤
٧) ينظر: في اللهجات العربية، د.ابراهيم انيس: ٧٨.
٨) ينظر: اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب، تشم راين:٢٥٤.
٩) ينظر: اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب، ٢٥٤ وفي اللهجات العربية: ٧٨.
١٠)ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، عبد الصبور شاهين: ٣٠.
١١)ينظر: شرح الشافية: ٢٥/٣، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: ٣٠،١٠٢.
١٢)تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القران لابي جعفربن محمدبن جرير الطبري: ٢٠/١٣-٢٢، ١٠٤/١٤.
١٣)ينظر: معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع لعبد الله عبد العزيز البكري: مادة (جزر، وصفة جزيرة العرب للحسن بن احمد الهمذاني٦٨.
١٤)ينظر: البحر المحيط لابي حيان الاندلسي: ٤٠٦/٤.
١٥)ينظر: اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب: ٢٥٧.
١٦)ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، تحقيق: برجسرآسر: ٢٨٨/١.
١٧)ينظر: وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان لاحمد بن محمد بن خلكان: ٤١/٣.
١٨)ينظر المصدر نفسه: ٢٩٥/٣-٢٩٨.
١٩)غاية النهاية في طبقات القراء: ٣٤٦/١.
٢٠)المصدر نفسه: ٢٦١/١.
٢١)ينظر: إعراب القرآن لابي جعفر النحاس: ١٨/٣، كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد محمد بن يوسف: ٤٥٨، التبيان في إعراب القران لعبد الله بن الحسن العكبري: ١٨٧/٢.
٢٢)ينظر: التيسير في القراءات السبع لابي عمر الداني: ٣٩.
٢٣)ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: ١٠٦/٢.
٢٤)ينظر: البحر المحيط: ٢١٠/٦.
٢٥)ينظر: البحر المحيط: ٢١٠/٦.
٢٦)ينظر: معاني القرآن لابي زكريا الفراء: ٤٥/٢.
٢٧)ينظر: التبيان في إعراب القران، للعكبري:٥٢/١.
٢٨)الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، لابي القاسم محمد بن عمر الزمخشري: ٤١٩/٢.
٢٩)ينظر: غاية النهاية في طقات القراء: ٣١٥/١.
٣٠)وفيات الاعيان: ٦٩/٢.
٣١)ينظر: معاني القرآن للفراء: ٣١٠/٢.
٣٢)ينظر: المصدر نفسه: ٣١٠/٢.
٣٣)ينظر: إعراب القران، للنحاس: ٢٣١/٣، الحجة في القراءات السبع لابي عبد الله الحسن بن خالويه: ١٨٧، الكشاف: ٥٨٣/٣، التبيان في اعراب القرآن للعكبري: ٣٥٢/٢.
٣٤)الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني: ٩٠/٤.
٣٥)غاية النهاية في طبقات القراء: ٤١/٢-٤٢.
٣٦)غاية النهاية في طبقات القراء: ٤٣٦/٢.
٣٧)ينظر: معاني القرآن للفراء: ٥٦/١، الحجة في القراءات: ٢٣٦، السبعة في القراءات: ١٦٨، أمالي القالي لاسماعيل بن القاسم القالي: ٤٦/١.
٣٨)ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: ٣٨١/١.
٣٩)ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٨/١-٢٩٩.
٤٠)يظر: إعراب القرآن للنحاس ٤٢٦/٢، الكشاف للزمخشري: ٨٥/٢، المثل السائر لابن الاثير: ٣٣/١.
٤١)ينظر: التبيان في تفسير القرآن لمحمد بن الحسن الطوسي: ٣١٦/١٢.
٤٢)ينظر: معاني القرآن، للفراء: ٢٧/١، إعراب القرآن، للنحاس: ٢٤٦/٢، التبيان في اعراب القران، للعكبري: ٤٧٨/١.
٤٣)ينظر: البحر المحيط: ٢٧٠/٤-٢٧١، القراءات واللهجات في ضوء علم اللغة الحديث، عبد الصبور شاهين: ١٨٠،
٤٤)ينظر: الكتاب لسيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر: ٣٦٧/٢، المنصف لأبن جني: ٣٠٩/١.
٤٥)معاني القرآن للفراء: ٢٧٠/١.
٤٦)ينظر: تاج العروس في شرح جواهر القاموس للزبيدي: ٣٥٩/١٠ مادة (جبر).
٤٧)ينظر: البحر المحيط، لابي حيان: ٣١٨/١.
٤٨)ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: ٣٢، وسيبويه والقراءات دراسة تحليلية معيارية، احمد مكي الانصاري: ٧٢-٧٣.
٤٩)البحر المحيط لابي حيان: ٣٤٦/١.
٥٠)التبيان في إعراب القران للعكبري: ٩٣/١.
٥١)ينظر: اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب: ٢٦٦-٢٦٨.

٥٢)ينظر: وفيات الاعيان: ٦٩/٢، وغاية النهاية في طبقات القراء: ٢٣٥/١.
٥٣)كتاب السبعة في القراءات: ٥٣٠.
٥٤)ينظر: سر صناعة الإعراب، لابن جني: ١١٢/١، الكشّاف، للزمخشري: ٤٦٣/٢، التبيان في إعراب القران، للعكبري: ٦٦/٢، اللهجات العربية نشأةً وتطوراً: ١٩٩.
٥٥)سر صناعة الإعراب، لابن جني: ١١٤/١.
٥٦)ينظر: معاني القرآن، للفراء: ٣٣٠/١، إعراب القرآن، للنحاس: ١٤٣/٢.
٥٧)ينظر: إعراب القرآن، للنحاس: ١٤٣/٢.
٥٨)ينظر: الكشاف، للزمحشري: ٣٢٠/٢.
٥٩)ينظر: المصدر نفسه: ١٢٠/٢.
٦٠)ينظر: المصدر نفسه: ١٢٠/٢.
٦١)ينظر: المصدر نفسه: ١٢٠/٢.
٦٢)التبيان في إعراب القران، للعكبري: ٧/٢.
٦٣)ينظر: الكتاب: ٥٥١/٣، إعراب القرآن، للنحاس: ٢٧/١، التيسير في القراءات: ٣٦.
٦٤)ينظر: الكتاب: ٥٥١/٣/ التبيان في إعراب القران، للعكبري: ٢٦/١.
٦٥)ينظر: التيسير في القراءات: ٣٦.
٦٦)ينظر: إعراب القرآن للنحاس: ٢٨/١.
٦٧)ينظر: المصدر نفسه: ٢٨/١.
٦٨)ينظر: إعراب القرآن للنحاس: ٢٦/١، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها، لابن جني: ٢٠٥/٢.
٦٩)ينظر: التيسير في القراءات: ٤٦.
٧٠)اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب:٢٥٤.
٧١)اللهجات العربية القديمة في غرب جزيرة العرب:٢٥٤.
٧٢)ينظر: التيسيرفي القراءات: ٣٦.
٧٣)إعراب القران للنحاس:٣١/١، التبيان في إعراب القران، للعكبري:٣٢/١، التيسير في القراءات:٣٧
٧٤)ينظر: التيسيرفي القراءات:٣٦.
٧٥)ينظر: المصدر نفسه:٣٦.

مصــادر البحــث

١. القرآن الكريم
٢. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د-ت).
٣. الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية ط٤ لسنة ١٩٩٩.
٤. إعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، دار الكتب العلمية بيروت ط١ لسنة ٢٠٠١م.
٥. أمالي القالي: إسماعيل بن القاسم القالي، دار الكتاب العربي بيروت، (د-ت)
٦. البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي محمد بن يوسف، مكتبة النصر الحديثة الرياض (د-ت).
٧. تاج العروس في شرح جواهر القاموس، الزبيدي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤.
٨. التبيان في إعراب القرآن، لعبد الله بن الحسن العكبري، ط١ القاهرة (د-ت).
٩. التبيان في تفسير القرآن، لمحمد بن الحسن الطوسي، تصحيح: أحمد حسين وأحمد حبيب، المطبعة العلمية، النجف لأشرف، ١٩٥٧.
١٠. التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، مجلة مجمع اللغة العربية ج٣٦، لسنة ١٩٧٥.
١١. تفسير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.
١٢. التنغيم اللغوي في القرآن الكريم، سمير إبراهيم، وحيدر العزاوي، دار البيضاء، عمان – الأردن، ٢٠٠٠م.
١٣. التسيير في القراءات السبع، لأبي عمرو عثمان الداني، عني بتصحيحه: أوتو بيرتزل، دار الكتب العلمية – بيروت ط١ ١٩٩٦.
١٤. الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه، تحقيق، احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١، ١٩٩٩.
١٥. سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢، ١٩٨٤.
١٦. سيبويه والقراءات، دراسة تحليلية معيارية، لأحمد مكي الأنصاري، دار المعارف بمصر ١٩٧٢.
١٧. شرح الشافية للشيخ رضي الدين محمد الاسترابادي، تحقيق: محمد محيي الدين ورفاقه، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط١، ٢٠٠٥م.
١٨. صفة جزيرة العرب للحسن بن أحمد الهمداني، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي الامارات العربية المتحدة،٢٠٠٤.
١٩. غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، تحقيق، برجسراسر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٢م.
٢٠. في اللهجات العربية إبراهيم انيس، مكتبة الانجلو المصرية ط٣، (د-ت).
٢١. اللهجات العربية القديمة، في غرب جزيرة العرب، تشيم راين، ترجمة: عبد الكريم مجاهد، الأردن ط١، ٢٠٠٢م.
٢٢. القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، عبد الصبور شاهين، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦.
٢٣. الكتاب، لسيبوية عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٣.
٢٤. كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد محمد بن يوسف، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر ١٩٧٢.

٢٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. لأبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٢١هـ.
٢٦. اللهجات العربية نشأةً وتطوراً، عبد الغفار حامد هلال، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٣، ٢٠٠٩.
٢٧. اللهجات العربية في القراءات القرآنية، د.عبده الراجحي، دار معارف مصر، ١٩٦٩..
٢٨. المثل السائر لابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت ١٩٩٠.
٢٩. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق علي النجدي ورفاقه، أحياء التراث الإسلامي، القاهرة د.ط ١٣٨٦هـ.
٣٠. معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، اعتنى به: فاتن محمد خليل، دار إحياء التراث العربي ط١، بيروت ٢٠٠٣م.
٣١. معجم ما أستعجم من أسماء البلاد والمواضع، لعبد الله عبد العزيز البكري، تحقيق: مصطفى السقا، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦.
٣٢. المنصف، شرح ابن جني لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر – ط١، ١٩٥٤.
٣٣. وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، لابن خلكان أحمد بن محمد، تحقيق: إحسان عباس: دار صادر بيروت (د-ت).

ســـورة النـــاس
دراسة صوتية دلالية

أ.م.د شاكر سبع الاسدي
جامعة ذي قار – كلية الاداب
thiqaruni.org

يرى علماء اللغة المحدثون أنّ كل إشارة لغوية كيان ذو جانبين احدهما : الصوت ، والآخر: المعنى (١) و العلاقة بين الصوت والمعنى علاقة جلية وواضحة تماما (٢)، وأنّ علم اللغة الحديث يعد الأصوات الإطار الذي تنبني عليه البنى الأخرى فهي أساس تأليف الكلمات غير المتناهية ،ودراستها تعد جزءا لا يتجزأ من المستويات اللسانية للنص الأدبي ، ويعد التحليل الصوتي واحدا من مستويات الكشف عن جماليات النص ودلالاته ، والكشف عن قدرة الباث ومهارته في انتقاء المفردات لتكون منسجمة مع دلالة النص (٣). إنّ التحليل الصوتي يعتمد على أسس معينة لابد من مراعاتها وأهم هذه الأسس:

١- دراسة التلائم الصوتي في المفردة الواحدة ناظرا لتقارب المخارج وغيره من الصفات وملائمة الصوت في المفردة لغيره من الأصوات في مفردات النص.

٢ ـ دراسة تكثيف أو تكرار صوت واحد في النص وهيمنته عليه نحو هيمنة السين في سورة الناس .

٣ ـ كشفالأصوات التراكمية في النص المراد تحليله ودراستها دراسة مشفوعة بالتحليل والتعليل إذ تنتظم الأصوات التراكمية على هيئة مجموعات صوتية كأن تكون أصواتاً رخوة أو متوسطة أوأصوات علة .. الخ أو تنتظم على هيئة صوت أوأكثر يكثر دورانه في النص المراد تحليله كثرة ملفتة للانتباه ، ظاهرة للعيان أوتنتظم على هيئة مقاطع متشابهة يكثر دورانها في النص المراد تحليله .(٤)

٤ ـ تحديد الأصوات أو المقاطع الصوتية التي تشكل عددا ملحوظا لايساوي في كثرته كثرة الأصوات التراكمية ، وهو ما أطلق عليه الأصوات العددية وبيان قيمة توافقها مع غيرها من أصوات النص مشفوعة بالتحليل والتعليل .

٥ ـ البحث عن ائتلاف أو تنافر الصوت المفرد أو الأصوات قليلة الورود في النص مع بعضها ومع الأصوات التراكمية والأصوات العددية .

٦ ـ بيان التأثر السياقي بين الأصوات ونتائج المجاورة بينها على تركيب الصوت وصفاته .

٧ ـ بيان الدلالة المترتبة على التأليف الصوتي للنص .

ومن المفيد الإشارة إلى أن هذه الأسس تمثل خطوات متداخلة للتحليل الصوتي للنص الأدبي أو ما يسمى بآليات النقد الصوتي .

إنّ نظرة أولى لسورة الناس تظهر أن صوتا يتراكم فيها ويسود ، وإنّالقارئ لسورة الناس قراءة متصلة من غير أن يقف على كل آية فيها يشعر أنّ صوته يحدث (وسوسة) واضحة ، قال سيد قطب: ((ونوع آخر من تصوير الألفاظ بجرسها يبدو في سورة الناس ... اقرأها متوالية تجد صوتك يحدث وسوسة كاملة تناسب جو السورة . جو وسوسة الوسواس)) (٥) وسبب هذه الوسوسة تكرار صوت السين وتراكمه وتكثيفه فيها مما يتناسب دلاليا مع معنى السورة ، فالشيطان في السورة سماه الله الوسواس وقرنه بصفتين غالبتين عليه هما الوسوسة والخنس ، و الوسوسة ((الصوت الخفي)) (٦) و((الخطرة الرديئة وأصله من الوسواس وهو صوت الحلي والهمس الخفي ... ويقال لصوت الصائد وسواس)) (٧) ويظهر من هذا أنّ الوسوسة مرتبطة بالخفاء فالصائد يتحدث بهمس لئلا يسمعه الصيد فيطير أو يهرب ، والخطرة يهمس فيها الفرد مع نفسه ، وصوت السين بما يمتلكه من مواصفات يتناسب مع الهمس والخفاء والخفوت ـ لوازم الوسوسة ـ فصوت السين صوت مهموس(٨) و أقل الأصوات وضوحا في السمع هي الأصوات المهموسة(٩) وتتميز الأصوات المجهورة عن المهموسة بقوة وضوحها في السمع (١٠) وذلك راجع إلى النغمة الحنجرية المتولدة من اهتزاز (ذبذبة) الوترين الصوتيين

(١١) فالمجهور أقوى من المهموس(١٢) وينتج عن المهموس نغمة صوتية منخفضة لعدم وجود الرنين في غرفة الرنين (التجويف الحلقي او الفمي) لانعدام النغمة الحنجرية لأن الأوتار الصوتية لا تتذبذب مع المهموس (١٣) والسين من أصوات الترقيق فلا يحدث عند النطق به رنينا مسموعا في حين يحدث هذا الرنين في أصوات التفخيم (١٤) .

وهذه الصفات تؤهل السين ليتناسب مع الهمس والخفاء والخفوت وخفض الصوت في الوسوسة الصادرة من شياطين الإنس فضلا عن ضعف الوسوسة في ذاتها لاختفائها بذكر الله تعالى

والسين ـ بما ذكرته عنه من صفات ـ يتناسب دلاليا مع اسم الشيطان (الوسواس)الذي يدل في أصل وضعه على صوت الحلي (١٥) وهنا نكتة طريفة يتوجب بيانها مفادها أنّ صوت الحلي يحدث عند لبس المرأة لحليها ، وهذا يحصل عندما تتزين لزوجها إنْ كانت متزوجة فإنْ لم تكن فإنّ إبداء زينتها مرتبط بإغواء الشيطان ان لم يكن هذا الابداء مما رخصه الله بقوله تعالى : ((وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون)) (النور٣١) ومن هنا فقد ربط الواضع الأول لهذه المفردة بين الشيطان (الوسواس) وصوت الحلي (الوسواس) فإغواء الشيطان وهمسه ووسوسته في قلبها وضميرها ينتج عنه التزين بالحلي فتنتج عنه وسوسة (صوت خفي) ومن هنا سمي الشيطان وسواسا ومن هنا ارتبط (الوسواس) بالخفاء وقد قلنا أنّ السين يتناسب مع صفة (الخفاء) لهذا يتناسب مع (الوسواس) فالسين صوت خفي والوسواس كذلك ،ومن هنا نفهم وجود (سينين) في (الوسواس) ليتلاءم تركيبها الصوتي مع دلالتها . ولعل سؤالا يطرح ما الذي يجعل السين مقترنة بالوسوسة مع كونه صوتا خافتا رخوا ضعيفا ؟ألا تقترن الوسوسة بصوت ثان لا يكون خافتا ؟ والجواب أن صوت السين بما يمتلكه من صفات ذكرناها سابقا يكون ملائما للوسوسة فضلا عن أنه يمتلك صفة أخرى تجعله أنسب للوسوسة هي أنه ((أندى في السمع)) (١٦) وهذا يعني انه يجمع الخفاء واستساغة الأذن له وبعبارة علمية انه يمتلك طولا في الأمواج الصوتية تصل الأذن من غير تعب وكد وصعوبة فيسهل سماعة على الرغم من خفوته وهمسه ، يقول برتيلم المبرج : ((إن (s) يحتوي على أعلى الترددات من ٨ ـ٩٠٠ دورة في الثانية مما يجعله حادا)). (١٧) على غشاء طلبة الاذن الذي يعمل بالترددات (أي ان غشاء طبلة الاذن الذي يعمل بترددات الصوت تزداد حركته مع كثرة ترددات السين فتزداد الطرقات الناتجة من مطرقة الاذن (١٨) مما يؤدي بالتالي الى ازدياد قوة سمع السين .فهو خافت ومع خفوته فهو واضح (مسموع) بسبب علو ترداداته.

إن قراءة السورة قراءة متصلة تحدث وسوسة في الحلق مصحوبة بصفير وتخيل أنّ شيطانا من شياطين الأنس أرادأن يوحي بمكره وشره إلى شخص ما ماذا تسمع لهما ، حتما ستسمع لهما وسوسة وصوتا غير مفهوم مصحوبا بأزيز وصفير لأن شيطان الإنسيلقي كلامه بصوت خفي مهموس ومن هنا نفهم تكرار صوت السين في السورة تسع مرات مشفوعا بصوت الصاد في (صدور الناس) حتى يتناسب الصوت الناتج عن قراءتها مع فعل الشيطان فتناسب الفكرة التي بنيت عليها السورة تركيبها الصوتي .

وصف القدماء والمحدثون صوت السين أنه من أصوات الصفير وقالوا عنها أنها أصوات تنسل انسلالا(١٩) وهذا الوصف لصوت السين يتناسب تماما مع الوسواس ـ الذي تكثر السينات في اسمه وصفاته ـ فالشيطان ينساب إليك انسيابا وينسل إلى نفسك انسلالا من حيث تدري ولا تدري فيحدّث النفس ويمنيها الخير ومنه قوله تعالى: ((فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى))(طه ١٢٠) ويوحي إلى الناس زخرف القول (٢٠) و ((يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا)) (النساء:١٢٠) ((فالشياطين يمزجون أعمالهم دائما بالتستر . ويرمون بإلقاءاتهم في الإنسان بطريقة خفية حتى يخال الإنسان أن هذه الإلقاءات من بنات أفكاره ، وهذا ما يؤدي إلى ضلاله وغوايته))(٢١)

فالشيطان والسين ينسل كل منهما انسلالا، وهذا يعني انسجام التركيب الصوتي للمفردة مع دلالتها أو لازمة من لوازم ما تدل عليه .

وقال ماريو باي ((ويوصف الصوتان (س،ز) غالبا بأنهما صفيريانلما يصحبهما من صفير أوأزيز)) (٢٢) وذهب إلى هذا القول فوزي حسن الشايب مؤكدا أنّ هذه الأصوات تعطي أزيزا مسموعا هو الصفير(٢٣) ولم يصف القرآن أحدا من مخلوقاته بـ (الأز) إلا الشيطان ، قال تعالى : ((ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا)) (مريم٨٣) و معناها لا يخرج عن أنّ الشياطين تنفذ إلى قلوبهم وأرواحهم فتحدثهم حديثا خفيا وتحضهم وتهيجهم وتغريهم على المعاصي ، بالتسويلات وتحبيب الشهوات وتزعجهم إلى فعل السوء وتجعل قلوبهم تغلي لأنهم لم يفعلوا مزيدا من المعاصي وتحثهم على المزيد منها وتقلبهم كيفما تشاء وتحركهم بشدة وإزعاج وتهيجهم إلى الشر والفساد فيجتمعون ويختلطون ولا شك أنّ هذا يرافقه صوت وكثرة من حديثهم وهمسهم ونقاشهم بصوت خافت خفي فتسمع لهم أزيزا كأزيز القدر المغلي (٢٤) فلأزيز إذن لازمة من لوازم الشيطان وفعل من أفعاله ، وهو لازمة من لوازم السين وصفة لها ، ومن هنا نفهم تكرار صوت السين في (الوسواس) وصفاته (الوسوسة والخنس) مما مر نلحظ التناسب في التركيب الصوتي للكلمات مع دلالاتها أو لازمة من لوازم ما تدل عليه .

دلت النصوص القرآنية على أنّ الشيطان يوحي إلى أوليائهأوانه يستفزز الناس أو أنه يمليلهم ويناجيهم (٢٥) ، وهذاكله بمعنى أنه دعاهم أو يدعوهم غير أنّ الله ـ تعالى ـ صرح أنّ الشيطان دعاهم فاستجابوا له قال تعالى : ((وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي)) (إبراهيم ٢٢) وقال تعالى: ((أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير)) (لقمان ٢١) وحتما أن يكون هذا الدعاء بصوت خفي ، لأن الشيطان ـ هو وما تبعه من صفات ـ خفي ، فلو علمناأنالسين من حروف الصفير وان الدعاء واحد من معاني الصفير(٢٦) عرفنا سرا من أسرار وجود السين في التركيب الصوتي للوسواس وصفاته وهذا غاية في الانسجام الصوتي بين لازمة من لوازم الوسواس ودلالة الأصوات الشائعة في تركيب المفردة الدالة عليه.

وصف الله تعالى الشيطان (الوسواس) بصفات كثيرة منها ضعف كيده ، وخوفه ونكوصه على عقبيه وتخليه عن ضحاياه والتبرؤ منهم وخذلانهم ، (٢٧) ، ولهذا نعته الله (جل وعلا) بالخناس فهو ضعيف حالما يذكر الله يختفي ، وصفة الشيطان هذه تلتقي مع صفة من صفات السين التي يتشكل (الوسواس) من أكثر من واحد منها فهو من الأصوات الرخوة أوما أطلق عليه المحدثون الأصوات الاحتكاكية وفيها لا ينحبس الهواء انحباسا تاما ويضيق مجراه فيها ضيقا كبيرا مما يسمح بمرور النفس فيؤدي إلى حدوث نوع من الصفير أو الحفيف تتفاوت شدته بتفاوت نسبة ضيق مجرى الهواء (٢٨) وليس هذا حسب فالسين ـ على وفق ما قرره الصوتيون العرب ـ صوت رخو ضعيف بل اضعف الأصوات الرخوة والرخاوة فيه قويه كثيرة واضحة (٢٩) ومع كون السين صوتا رخوا فهو صوت مرقق (٣٠) و ليس لنطقه رنين في حجرة الرنين لأنه مهموس وقد قال سيبويه عن الأصوات المهموسة((وأما المهموس فحرف أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى النفس معه)) (٣١) وهذا يعني أنّ السين صوت ضعيف ولما كان الوسواس ذا كيد ضعيف خائفا خذولا يختفي بذكر الله فقد حصل تناسب وتلاؤم بين لازمة من لوازمه وبعض صفات هذا الصوت،أي :أن هناك انسجاما بين أصوات الكلمة وبعض دلالاتها .

ولما كان الشيطان ضعيفا صح وصفه بالخناس التي تحتوي على السين في تركيبها وهو ـ بما ذكرناه عنه من صفات ـ يناسب معناها لأنها تعنياختفاء الوسواسوتأخره عند ذكر الله (٣٢) أو الكثير الاختفاء بعد الظهور (٣٣) أو المستتر المختفي من أعين الناس (٣٤) وهي صيغة مبالغة من (خنس) ، ومعانيها كلها تؤدي إلى معنى واحد هو الخفاء والضعف وهو متناسب مع ما ذكرناه من صفات السين كالهمس والترقيق وعدم حصول الرنين ، وهذا يعني أنّ هناك تلازما دلاليا بين اللفظة وتركيبها الصوتي .

وإذا نظرنا إلى السين رأينأنها من حروف الانفتاح وهي التي لا يرتفع فيها أقصى اللسان نحو الحنك الأعلى و لا يتأخر نحو الجدار الخلفي للحلق (٣٥) وان السين من أصواتالاستفال وفيها

ينخفض أقصى اللسان إلى قاع الفم ، وهي من أصوات الترقيق وفيها لا يضيق مجرى البلعوم لأن مؤخرة اللسان لا تتأخر فيه وعلى وفق هذا فالسين من الأصوات المنفتحة والمستفلة والمرققة (٣٦) وفي كل منها يحصل ترقيق للصوت ، لكن الذي يهمنا أن هذا الترقيق ناتج عن بقاء مؤخرة اللسان منخفضة إلى قاع الفم وعدم رفعها نحو الأعلى، وكأن في السين شيئا مما في الوسواس فكلاهما في القاع ، فالسين في قاع الفم والوسواس في قاع جهنم ، ومن هنا فإنّ هناك تناسبا بين الأصوات المكونة للوسواس ولازمة من لوازم ما تدل عليه تلك المفردة .

إن صوت السين في (الوسواس) صوت مكرر وفي هذا التكرار تفخيم صفات السين وتكرارها مرتين ، وهو يدل دلالة واضحة على أنّ الوسواس لاينفك عنك فمادمت في ذكر الله خنس واختفى وبمجرد أنْ تغفل عن ذكر الله عاد وظهر مرة ثانية،فالوسواس : الشيطان ، سمي بالمصدر كأنه وسوسة في نفسه لأنها صنعته وشغله الذي هو عاكف عليه(٣٧) وهل يغادر أحد عمله الذي هو عاكف عليه ؟ و((قيل : سمي الشيطان خناسا لأنه يوسوس للإنسان فإذا ذكر الله تعالى رجع وتأخر ثم إذا غفل عاد إلى وسوسته))(٣٨)وهذا ما يؤكده تكرار السين في (يوسوس) إذانه يدل على تكرار فعل الشيطان ومعاودته إغواء (الناس) ضحاياه وأوليائه ، و أنّ تكرار الوسوسة مرتبط بصفاتها من همس وخفاء..الخ وهو ما يدل عليه تكرار صوت السين فيها .

تواترت الروايات عن النبي محمد (ص) أنه كان يقطع قراءته آيةآية (٣٩) أي انه كان يقف على نهاية كل آية ومفاد هذا الحديث في بحثنا أن الوقف في سورة الناس لا يكون إلا على السين وهو صوت مهموس والأصوات المهموسة كلها تقف عندها مع نفخ، وبعض العرب أشد نفخا (٤٠) وقد تواترت الروايات عن الإمام الصادق (ع) عن النبي (ص) أنّ الشيطان ينفخ في قلوب الناس ((روى العياشي بإسناده عن أبان بن تغلبعن جعفر بن محمد قال: قال رسول الله (ص) : ما من مؤمن إلاولقلبه في صدره أذنان أذن ينفث فيها الملكوأذن ينفث فيها الوسواس الخناس ، فيؤيد الله المؤمن بالملك ، وهو قوله سبحانه : ((وأيدهم بروح منه)) (المجادلة:٢٢))) (٤١) ولما كان السين احد المكونات الصوتية الأساسية للوسواس وصفاته ولسورة الناس عموما علمنا التوافق الصوتي بين النفخ الناتج في السين عند الوقف على كل آية من السورة والنفث الصادر من الشيطان ، وهذا يعني وجود انسجام صوتي بين المكونات الصوتية للمفردة ولازمة من لوازم دلالتها.

مما يلحظ أنّ السين أحد الأصوات المكونةلكلمة الناس المكررة أربع مرات ، وأصلها الأناس فأسقطت الهمزة استثقالا وتخفيفا للنطق فصارت الناس ومفردها الإنسان لأن الإنسان فعلان من الإنس وأصله أنسيان:فعليان من الإنس وجمعها الأناس (٤٢) ووصف الله الإنسان فقال : ((وخلق الإنسان ضعيفا)) (النساء ٢٨) فلولا الضعف لما تسلل الشيطان إلى قلبه و ولولاه لما استعاذ الإنسان بربه وملكه وإلاهه وقد ((قيل:إن المراد بالناس الأول : الأجنة ، ولذلك قال : (برب الناس) لأنه يربيهم ، والمراد بالثاني : الأطفال ، ولذلك قال : ملك الناس لأنه يملكهم ، والمراد بالثالث : البالغون المكلفون ، ولذلك قال : (إله الناس) لأنهم يعبدونه)) (٤٣) وفي هذا التفسير يظهر ارتباط الضعف بفئات الناس المختلفة في السورة ، وهو ما يتناسب مع السين الرخوة الرقيقة المستفلة المهموسة وكلها علامات وأمارات ضعف في السين ومنهنا فان كلمة (الناس) في السورة أنسب من غيرها ولذلك قال الله تعالى : ((قل أعوذ برب الناس (١) ملك الناس (٢) إله الناس (٣))) (الناس:١-٣) مع أنه رب المخلوقات وملكها وإلاهاجميعها، فالانسجام الصوتي حاصل بين لازمة من اللوازم الدلالية للناس وبين واحد من مكوناتها الصوتية .

إنّ التراكم الصوتي للسين أحدث في السورة تراكما في الهمس وانخفاضا في النغم وضعفا ورقة في الصوت وهو ما يتناسب مع ذكر الوسواس وطبيعته الخفية وضعف كيده ومكره وخوفه وخذلانه لضحاياه ، وضعف الناس وانخداعهم بما يوسوس في صدورهم وانسياقهم له ، يقابله في السورة تراكم أصواتأخرى وهي (النون و اللام) تليها(الراء و الميم) وهذه الأصوات الأربعة تتصف بصفات مشتركة منها :

١ - جمعها بين صفات الأصوات الشديدة (الانفجارية) والرخوة (الاحتكاكية) التي لم تتم فيها صفة الشدة ، ولم تتم فيها صفة الرخاوة ، وإنما تجمع الصفتين (٤٤) ويحدث عندإنتاجها

اعتراض لمجرى النفس لكنه يتسرب من موضع آخر من آلة النطق فهي تبدو شديدة (انفجارية) في مبدئها ، رخوة (احتكاكية)في منتهاها .(٤٥)

٢- إنها أصوات رنانة (٤٦) قال الباحث سلمان حسن العاني عن الميم : ((ولهذا الصوت رنين ضعيف)) (٤٧) ، وقال عن النون ((وهي كالميم ، تمتاز برنين ضعيف))(٤٨)

٣ - خفتها على اللسان ولهذا اتخذها الخليل معيارا صوتيا للتعرف على أصالة أبنية معينة من الكلمات أو توليدها أو ابتداعها أو للحكم على عروبتها أوعدم عروبتها . ولخفتها كثر دورانها في الكلام وشاعت في أبنية الكلام العربي (٤٩) .

٤ - إنها أصوات مجهورة (٥٠) .

٥-الوضوح السمعي وذلك نتيجة طبيعة لحرية مرور الهواء عند نطق هذه الأصوات جميعا . لذا تسمى (أشباه الحركات) (٥١) وهي من أوضح الأصوات الساكنة في السمع (٥٢) .

٦- أنهاأطول في التصويت من الأصوات الرخوة ذات الصفير أو الحفيف (٥٣).

٧ - سهولة النطق وذرب اللسان وحدته عند النطق بها (٥٤).

٨- قربها من أصوات اللين بما تحتويه من جهر ووضوح سمعي وحرية مرور الهواء عند النطق بها،ولهذا السبب عد القدماء الواو والياء والألف منها(٥٥) وأخرج بعضها المحدثون (٥٦) ولهذا سميت أشباه أصوات اللين (٥٧) وأشباه الحركات (٥٨) .

إنّ هذه الصفات التي تتمتع بها هذه الحروف أعطت السورة وضوحا سمعيا وسهولة في النطق و نغما ورنينا يقابل الخفاء والضعف والهمس الذي أحدثه صوت السين لأن السورة تحمل نقيضين احدهما الشيطان وفعله والآخر الله (جل وعلا) وفعله وقد تحدثنا عن الشيطان وفعله وصفاته ، أما الله تعالى فهو الأعلى ، وكلمته هي العليا ، وهو القوي العزيز ، شديد القوى (٥٩) و صفاته هذه تتناسب مع الصفات التي تتميز بها هذه الأصوات من وضوح الصوت وقوته وسهولة جريانه على اللسان مما يعطي السورة التي ذكر الله فيها ثلاث مرات تناسبا بين أصواتها ودلالاتها

إنّ هدف السورة وغرضها الاستعاذة وهو هدف مضاد تماما لهدف الشيطان فالشيطان لايريد أنْ يتعوذ الناس منه ليبقى جاثما على صدورهم يسيرهم كيف يشاء ويغويهم بما يحلو له فيستحوذ عليهم وينسيهم ذكر الله فيخسرون قال تعالى : ((اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)) (المجادلة١٩) وهدف السورة طرد الشيطان بذكر الله تعالى وقد قال تعالى : ((وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) (الأعراف٢٠٠) والاستعاذة بالله تكون بصوت عال - بدلالة الفعل (قل) في بداية هذه السورة وسورة الفلق - لأن القول لا يعد قولا ما لم يسمع - لخلق فعل صفته معاكسة لصفة فعل الشيطان ومتضادة معها ، ولما كان الشيطان يفعل فعله بهمس وخفاء فإن الاستعاذة منه تكون بصوت واضح ،وقد ورد الأمربالاستعاذة في القرآن الكريم مقرونا بعلو الصوت ، قال تعالى : ((فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)) (النحل٩٨) وقال تعالى :((ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم)) (غافر٥٦) ولا شك أنّ قراءة القرآن فيها رفع بالصوت لقوله تعالى :((وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً)) (المزمل: ٤) والمجادلة لابد أنْ تكون بصوت عال وإلّا كيف تكون مجادلة ؟،هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الموسوس قد لايكون الشيطان نفسه وإنما واحد من أعوانه من الناس ولهذا قال الله تعالى:((مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ))(الناس:٦) والاستعاذة من هؤلاء لطردهم أن تقول بصوت مسموع في وجوههم ((أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)) فيخنسون ، وكل هذا يتناسب مع صفات هذه المجموعة من الأصوات ويتلاءم معها. وهذا يعني ان هناك تلازما دلاليا بين هدف السورة وآليات تحقيقه مع مجاميع الأصوات المكونة لها ومن بديع النسج الصوتي لهذه السورة أنّ هذه الأصوات تشكل ثلاثين صوتا وهو ما يقرب من نصف مجموع الأصوات في السورة فإذا أضفنا لها مجموعة أخرى من التراكمات الصوتية تمتاز بقوة وضوحها السمعي وهي حروف العلة عرفنا غلبة الجهر و الوضوح السمعي في هذه السورة على الهمس والضعف فيها ، وهذا الوضوح مرتبط دلاليا بغلبة ذكر الله وأمره على الشيطان وأعوانه من الجنة والناس وغلبة الاستعاذة بالله والمستجيرين به والالتجاء لله والملتجئين به على الشيطان وأعوانه

ويتضح في هذه المجموعة من الأصوات غلبة صوت النون فيها حتى أنّ بعض اللامات قد تحولت إلى نونات على وفق قواعد الإدغام المعروفة لأنه ينسجم مع غيره من الأصوات فيتحول إليها وتتحول إليه عندما يكون في سياق الكلام ، فهو((من أكثرالأصوات العربية الصامتة قابلية للتغيير في الأداء النطقي الفعلي)) (٦٠) وهو ذو رنين ضعيف ووضوح سمعي غير أنّ الملاحظة الظاهرة في هذه السورة هيأن صوت النون لم يتأثر بغيره وإنما تأثر به غيره فلم يأت ساكنا قبل واحد من أحرف (يرملون) ، فضلا عن أنّه ضعّف في مواضع عدة منها وهذا يعني أنّ صوت النون في هذه السورة مقصود لذاتهلما يحتويه من صفات ليحدث في السورة نغما يعاكس النغم الذي ينتجه صوت السين وبهذا تنتج في السورة صفتان صوتيتان متضادتان احدهما : ما يمثله صوت النون ، والآخر : ما يمثله صوت السين ،أحدهما الظهور والوضوح والجهر والأخرى الخفاء الهمس وكل منهما له ما يمثله فالوضوح والظهور يمثل ذكر الله والهمس يمثل الشيطان ووسوسته ومما يؤكد هذه النتيجة أنّ ذكر الله في بداية السورة ارتبط بالحرف (القاف) وهو من ((أطلق الحروف وأضخمها جرسا)) (٦١) ويمتاز بقوة وضوح الصوت (٦٢) يتبعه (اللام)وهو صوت سمعي مجهور رنان وصوت الهمزة وهو صوت قوي(٦٣) يتبعه صوت العين وهو من الأصوات المتوسطة عند سيبويه يمتاز بأنه يشبه القاف في كونه من أصوات الطلاقة ويمتاز بقوة الوضوح السمعي (٦٤) ومجيء هذه الأصوات في بداية السورة مقرونة بذكر الله يؤكد التناسب بين صفاتها و ظهور أمر الله وحجته وظهور غلبته على الشيطان .

ومما يشد الانتباه أنّ صوت النون موجود في صفة الشيطان (الخنّاس)وهي صيغة مبالغة على وزن فعّال ، ولهذا دلالة واضحة جدا إذ أنّ الخناس تعني الاختفاء بعد الظهور ، والظهور تناسبه النون لأنها من الأصوات ذات الوضوح السمعي والرنين والجهر وهذا ما يناسب الظهور ، غير أن النون في الخناس مشددة (مضعفة) وانقسم القدماء إزاء الصوت المشدد على قسمين : أحدهما : أنّ الصوت المشدد يقوم مقام حرفين ويستغرق نطقه من الوقت ما يستغرقه النطق بحرفين ، وثانيهما : أنّ الصوت المشدد أطول من الصوت الواحد واقصر من الصوتين (٦٥)

وذهب المحدثون إلىأنّ الصوت المشدد من ناحية الصوت عبارة عن صوت واحد طويل(٦٦) وعلى وفق هذا الرأيفإن التضعيف يؤدي إلى طول الصوت مما يعني طول فترة ظهور الشيطان قياسا باختفائه لأن الوسوسة صنعته وهل يترك ذو الصنعة صنعته ؟ غير أنّأعوانه من الناس لا يكادون يختفون ، وقد قال الله تعالى عنهم :((وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشمأزتقُلُوبِ الذين لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الذين مِن دُونِه اذا هم يَسْتَبْشِرُونَ)) (الزمر ٤٥) ولولا طول فترة ظهور الشيطان وتمكنه من القلوب لما آل حال الأمةالإسلامية والعالم لما آل إليه اليوم .

تكررت الـ (راء) في السورة ثلاث مرات وهي في قوله تعالى : ((قل أعوذ برب الناس)) (الناس:١) محركة بالفتحة وهي عندئذ راء لمسية يسمع لها انحباس وانفجار في ضربة واحدة (٦٧) من غير تكرار وهي كذلك في قوله تعالى : ((الذي يوسوس في صدور الناس)) (الناس : ٥) أما الـ (راء) في قوله تعالى :
((من شر الوسواس الخناس)) (الناس: ٤) فقد جاءت مضعفة (مشددة) وهي عندئذ صوت لثوي مكرر مجهور (٦٨) .

ويظهر من هذا أنّ الراء لما جاءت في لازمة من لوازم الشيطان وهي (شره) جاءت مكررة طويلة - لأن التضعيف تطويل للصوت(٦٩) - كما أسلفت - وإنها لما جاءت في (رب الناس) و (صدور الناس) جاءت قصيرة غير مكررة وهذا يدل على تكرار وسوسته وطولها وتكرار ظهوره واختفائه في حين ضاع التكرار في (رب الناس) و(صدور الناس) لفقدان قصد التكرار ودلالته .

وهناك شكل آخر من أشكال التراكم الصوتي في السورة وهو شيوع صوتي اللين (الألف والواو) وهما من الأصوات الصائتة (٧٠) وتمتاز بميزات عدة منها :

١- مرورهاتمر حرة طليقة دون عارض في الحلق والفم فقط ، ويعترضها في منطقة الحنجرة الوتران الصوتيان فتكون مجهورة إذ يتضام الوتران الصوتيان وينفتحان بضغط هواء الزفير ثم ينطبقان بسرعة كبيرة (٧١)وهذا ما يجعلها أقوي الأصوات وضوحا في السمع (٧٢) وتمثل قوة أسماع عالية جدا (٧٣) .

٢ - إنها مجهورة(٧٤) وهذا ما يجعلها أكثر وضوحا في السمع من غير ها وذلك راجع إلى النغمة الحنجرية المتولدة من اهتزاز (أو ذبذبة) الوترين الصوتيين (٧٥) ولأن أقل الأصوات وضوحا في السمع هي الأصوات المهموسة (٧٦)
٣ - إنّ الصوت يمتد فيها ويطول لاتساع مخارجها (٧٧)
٤ - إنّ الرنين المتشكل في غرف الرنين المتمثلة بتجويف الحلق وتجويف الفم بسبب النغمات الحنجرية يجعلها أكثر وضوحا في السمع(٧٨)
٥ - إنّ الحركات وسيلة لوضوح الأصوات الصامتة التي يتعذر الكلام من دونها (٧٩)
٦ - أوضح ما يكون طول الصوت اللغوي في أصوات اللين(٨٠) .
٧ - ((إذا وقعت أصوات المد قبل الآخرفإنها تزداد طولا في حالة الوقف ، لوقوعها قبل السكون العارض ، مثلما تزداد طولا إذا وقعت بعد الهمزة)) (٨١).
٨ - إنّ صوت اللين يزداد طولا إذا وليه صوت مجهور (٨٢).

إنّ هذه الصفات كلها تجعل أصوات اللين أقوىأصوات العربية وضوحا في السمع وهذا ما يجعلها متناسقة مع أصوات السورة التي يكثر فيها الأصوات السمعية (ل م ن ر) وكلاهما يتناسب مع الهدف العام للسورة وهو الاستعاذة التي تتضاد مع الوسوسة وتتغلب عليها بأن يخنس الشيطان حال ذكر الله الذي يفترض أن يكون عاليا مدويا مما يتناسب مع كثرة أصوات اللين والأصوات الرنانة .

وقعت أصوات اللين المتراكمة في السورة بين مجهور رنان (م ، ن ، ل ، ر) وصوت مهموس - باستثناء عدد قليل جدا - ولهذا الأمر نكتة علمية تتبعها نكتة دلالية وهي أنّ الصوامت المجهورة الرنانة قد تفقد جهرها عند اتصالها بصوت مهموس (٨٣) وحفاظا على جهر الأصوات الرنانة في هذه السورة فصل بينها والأصوات المهموسة بحروف اللين مما يعني أنّ جهر هذه الأصوات مقصود لذاته إذ أنه عامل من عوامل وضوحها السمعي مما يتناسب مع هدف السورة التي تتناسب فيها الأصوات والدلالة .

ومن مظاهر التراكم الصوتي في السورة تكرار المقطع القصير (ص ح ص) سواء أكانت الحركة فيه طويلة أم قصيرة ، وهو مقطع مغلق ، وشكل هذا المقطع نسبة عالية فيها غير أنّ الملفت للانتباه أن هذا المقطع تكرر في كل من الوسواس ويوسوس وتكراره هنا يدل على تكرار عودة الشيطان ووسوسته فالوسوسة بين ظهور واختفاء ولهذا وجد هذا المقطع في الخناس غير أنّ هذا المقطع لم يتكرر في الخناس وتكرر في الوسوسة وإن دل هذا فإنما يدل على أنّ الشيطان قليل الخنوس مضطر له منكب على عمله ومخلصفيه فهو يعود له تارة بعد تارة .غير أن هذا المقطع شكل جزءا مهما من كلمة الناس التي تكررت في السورة تكرارا واضحا وقد شكل هذا تناسبا صوتيا في السورة غير انه ذو دلالة عميقة إذإن القرآن استخدم كلمة الناس (١٨٣) مرة لم يربط فيها أكثر الناس بالإيمانوإنما قال عنهم : ((أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ)) (البقرة ٢٤٣) ، و((لَا يَعْلَمُونَ)) (الأعراف ١٨٧) (يوسف ٢١) (يوسف ٤٠) (يوسف ٦٨) ،(٨٤) و((لَفَاسِقُونَ)) (المائدة ٤٩) و ((أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)) (يونس ٤٤) و((ولكن أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ)) (غافر: ٥٩)(هود ١٧) (الرعد١)

وإذا كان أكثر الناس لايؤمنون بشهادة الله فان قليلا منهم مؤمنون وعلى وفق هذا يفهم قوله تعالى : ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آَمِنُوا كَمَا آَمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آَمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ(البقرة ١٣) فالناس في هذه الآية محددة بعدد معين عبر المشركون عنه بالسفهاء وهو القليل الذي نتحدث عنه وقال المفسرون ((والمعنى إذا قيل لهم آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وبما جاء من عند الله كما آمن به الناس يعني المؤمنين حقا لان الألف واللام ليسا فيه للاستغراق بل دخلا للعهد فكأنه قيل : آمنوا كما آمن الناس الذين تعرفونهم باليقين / والتصديق بالله ونبيه - صلى عليه وآله - وبما جاء به من عند الله)) (٨٥) وعلى معنى البعضية يفهم قوله تعالى : ((وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ)) (البقرة ٢٠٧) وقوله تعالى : ((إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ)) (آل عمران ٦٨) وقوله تعالى : ((أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ)) : (النساء:٥٤) .

إذن أكثر الناس لايؤمنون لايشكرون لا يعلمون وأبوا إلا كفورا وهم وقود النار ، وبعد هذا كله لا يحق لنا التساؤل عن علاقة الناس بالشيطان فهي واضحة جدا . وليس هذا حسب وإنما من الناس

من هم شياطين بدلالة قوله تعالى :((مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ)) (الناس:٦) وقوله تعالى : ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ)) (الأنعام ١١٢)ومن هذا نفهم وجود هذا المقطع في كل من الناس والوسواس .

إنّ في السورة أصواتأخر لم تتراكم لكنها في حقيقة أمرهاإماأن تكون مهموسة(ف ، هـ ذ)فتضيف قوة لصفة الهمس في السورة أو مجهورة فتضيف قوة للجهر في السورة (ع ، ق)

الخاتمة :

بعد هذا العرض لما تضمنته سورة الناس من دلالات صوتية يمكن القول أن سورة الناس تحمل صفتين صوتيتين غالبتين هما الخفاء والوضوح ناتجتين من تراكم أصوات بعينها فالخفاء يمثله السين وبعض الأصوات المهموسة ، والوضوح ويمثله حروف اللين والحروف الرنانة وبعض الأصوات المجهورة والقوية ،وهاتان الصفتان الصوتيتان الغالبتان في السورة تتناسبان مع نقيضين جاءا في السورة أحدهما : الوسوسة والأخر : الاستعاذةمنها ، أو احدهما :الله تعالى ، والآخر :الشيطان ، وشاعت في السورة بعض المقاطع الصوتية أشهرها المقطع (ص ح ص) في ألفاظ الناس والوسواس مما يدل على وثاقة الاتصال بين الناس والوسواس وان في الناس من هم بدرجة الشيطان أو أكثر منه .

وتبين من البحث وثاقة الترابط بين البناء الصوتي للمفردة القرآنية ودلالتها وبالتالي وثاقة الترابط بين البناء الصوتي للنص القرآني (السورة) ودلالته العامة .

الهوامش

(١) ست محاضرات في الصوت والمعنى :٣٥،٣١
(٢) نفسه : ٥٤
(٣) ينظر : النقد الصوتي بين المفهوم النظري وآليات التطبيق : عبد الواحد زيارة اسكندر مجلة أبحاث البصرة (الإنسانيات) المجلد ٣٠ العدد(٢ـ أ) السنة ٢٠٠٦ : ١١٢
(٤) نفسه : ١٢٠
(٥) التصوير الفني : ٩٤
(٦) تفسير جوامع الجامع : ٨٨٣/٣ ، الكشاف : ٣٠٣/٤ ،
(٧) المفردات في غريب القرآن : ٥٢٢
(٨) علم اللغة :١٦٠ و الأصوات اللغوية : ٦٧
(٩) علم الأصوات (كمال بشر) : ٢١٨
(١٠) الأصوات اللغوية : ١٢٥
(١١) المدخل إلى علم أصوات العربية : ١٠٨
(١٢) المصطلح الصوتي : ٩٣
(١٣) ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية :١٤٢،١٠٢الكلام إنتاجه وتحليله :٢٧٣ودراسة السمع والكلام :٢٢٥ ـ ٢٢٦
(١٤) علم الأصوات (كمال بشر) : ٢٩٤
(١٥) لسان العرب : ٢٥٤/٦ ـ ٢٥٥ (وسس)
(١٦) الكتاب :٤٦٤/٤ والأصول في النحو :٤٢٦/٣ وينظر المصطلح الصوتي : ١٥٨والمدخل إلى علم أصوات العربية : ١٢٦
(١٧) علم الأصوات (مالمبرج) :٢٩
(١٨) الاصوات اللغوية : ١٦ ـ ١٧
(١٩) جرس الألفاظ : ٣٨ و فقه اللغة : ٨٦
(٢٠) قال تعالى : ((يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا)) (الأنعام: ١١٢)
(٢١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل :٥٨٣/٢ ـ ٥٨٤
(٢٢) أسس علم اللغة : ٨٥ والمدخل إلى علم أصوات العربية : ١٢٦
(٢٣) محاضرات في اللسانيات : ١٩٦ ـ ١٩٧ والمدخل إلى علم أصوات العربية : ١٢٧
(٢٤) ينظر : تفسير مقاتل : ٣٢٢/٢ و جامع البيان :١٥٦/١٦ وتفسير القمي : ٥٥/٢ و معاني القرآن :٣٦٠/٤ والتبيان : ١٤٩/٧ و المفردات في غريب القرآن : ١٦ ، والكشاف :٤٢/٣ ومجمع البيان : ٤٥١/٦ وتفسير القرطبي : ١٥٠/١١ و الإتقان في علوم القرآن : ٣١٩/١وتفسير غريب القرآن :٢٨٧ والتفسير الآصفي : ٥٧٠/٢ وتفسير الميزان : ١٠٩/١٤
(٢٥) (الأنعام ١٢١) (الإسراء ٦٤) (المجادلة ١٠)
(٢٦) لسان العرب : ٤/ ٤٦٤ .وينظر : المدخل إلى علم أصوات العربية : ١٢٦
(٢٧)ينظر : (النساء ٧٦) (الأنفال ٤٨)
(٢٨) ينظر : المصطلح الصوتي : ١٢١ والأصوات اللغوية : ٢٤ ـ ٢٥ وعلم الأصوات (كمال بشر) : ٢٩٧ وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي :١٨٩ ودراسة السمع والكلام : ٢١٢ ، ٢١٣ ـ ٢١٤ والتشكيل الصوتي : ٥٦
(٢٩) المصطلح الصوتي : ١٥٨
(٣٠) علم الأصوات (كمال بشر) : ٢٩٤
(٣١) الكتاب :٤٣٤/٤
(٣٢) الكشاف ٤ / ٣٠٢ وتفسير جوامع الجامع : ٣ /٨٨٣
(٣٣) التبيان : ١٠ /٤٣٦ تفسير مجمع البيان ١٠ / ٤٩٦ ، ٤٩٨ تفسير الميزان ٢٠/ ٣٩٧ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ٢٠ / ٥٨٣
(٣٤) تفسير مجمع البيان : ١٠ /٤٩٨
(٣٥) المصطلح الصوتي : ١٣٧ ، وينظر المدخل إلى علم أصوات العربية : ١١٦ ـ ١١٩ ،
(٣٦) المصطلح الصوتي : ١٤٥
(٣٧) الكشاف : ٤ / ٣٠٢ ، وتفسير جوامع الجامع : ٣ / ٨٨١
(٣٨) تفسير الميزان : ٢٠ / ٣٩٧ وينظر : التبيان : ١٠ / ٤٣٦ و الكشاف :٤/ ٣٠٣
(٣٩) مسند احمد بن حنبل : ٣٠٢/٦

(٤٠) الكتاب : ٤/ ١٧٥ والمدخل إلى علم أصوات العربية : ٢٧١
(٤١) الكافي :٢٦٧/٢وشرح أصول الكافي : ٩ / ٢٣٧ – ٢٣٨ والتفسير الأصفى : ٢/ ١٢٧٩-١٢٨٠، ١٤٩٤/٢ والتفسير الصافي : ٥ /١٥٢ ، ٥ / ٣٩٨ ، ٧ / ١٤٣ – ١٤٤ ، ٧ / ٥٨٧ وبحار الأنوار : ٦٦ / ١٩٩ ، ٤٧/٦٧ وتفسير نور الثقلين : ٥ / ٧٢٥ – ٧٢٦ ومستدرك سفينة البحار : ٨ / ٥٦٠ – ٥٦١ وتفسير الميزان : ١٩/ ١٩٨ وألف حديث في المؤمن : ١٤٠ والعلم والحكمة في الكتاب والسنة : ١٢١ وميزان الحكمة : ٣ / ٢٦٠٥
(٤٢) لسان العرب ١١/٦ (أنس)
(٤٣) تفسير جوامع الجامع : ٣ / ٨٨٢ وينظر تفسير مجمع البيان :٤٩٧/١٠
(٤٤) المصطلح الصوتي : ١٢٨
(٤٥) المدخل إلى علم أصوات العربية : ٦٥ وينظر : علم الأصوات (كمال بشر) : ١٩٩ - ٢٠٠ و ٢٠٥
(٤٦) علم اللغة : : ١٦٦ والتشكيل الصوتي :٥١
(٤٧) التشكيل الصوتي : ٥١
(٤٨) نفسه :٥٢
(٤٩) علم الأصوات (كمال بشر) : ٣٦٢
(٥٠) نفسه : ٣٥٨ - ٣٥٩
(٥١) نفسه : ٣٥٨ - ٣٥٩
(٥٢) الأصوات اللغوية : ٥٨
(٥٣) نفسه : ١٢٧
(٥٤) علم الأصوات (كمال بشر) : ٣٦٠ - ٣٦١
(٥٥) هي عند القدماء (ل م ي ر و ع ن ا) ينظر : الكتاب : ٤ / ٤٣٥ ، وسر صناعة الإعراب : ١/ ٦١ وسر الفصاحة : ٣٠ والمفصل :٥٧٤ وأسرار العربية : ٣٦١ وارتشاف الضرب :١٠/١ وهمع الهوامع :٣٣٠/٢، ومن العلماء من اخرج حروف المد منها ، ينظر المدخل إلى علم أصوات العربية : ١١٦، والمصطلح الصوتي : ١٢٨
(٥٦) المحدثون لا يعدون (الواو والألف والعين) من الأصوات المتوسطة ينظر : المدخل إلى علم أصوات العربية ١١٥ وعلم الأصوات (كمال بشر) : ٣٤٥ وهي عند تمام حسان (ر ل م ن و ي) مستثنيا الألف والعين مناهج البحث في اللغة : ١٠٤ - ١٠٨ والعين عندهم صوت رخو احتكاكي وفيه شبهة الابتعاد عن الأصوات الرخوة وانتمائه في الوقت نفسه إلى المتوسطة ، علم الأصوات (كمال بشر) : ٣٥٣
(٥٧) الأصوات اللغوية : ٢٧)
(٥٨) علم الأصوات (كمال بشر) : ٣٥٨ - ٣٥٩ . وسماها القدماء الأصوات بين الشدة والرخاوة أو المتوسطة ينظر : ارتشاف الضرب : ١٠/١ وهمع الهوامع : ٣/ ٤٩٤و كذا سماها بعض المحدثين ينظر المدخل إلى علم أصوات العربية : ١١٤ ومناهج البحث في اللغة : ١٠٤ واللغة العربية معناها ومبناها : ٧٩ وسماها بعضهم البينية ، علم الأصوات (كمال بشر) : ٣٤٥ ويسميها كمال بشر أيضا أصوات (لم نر) : و أشباه الحركات ، علم اللغة العام (الأصوات) ١٣١ وسماها علي عبد الله مصطفى الرنانة ، علم اللغة : ١٦٦
(٥٩) (الأعلى ١) (التوبة ٤٠) (هود ٦٦) (الشورى: ١٩) (النجم ٤ - ٥)
(٦٠) علم الأصوات (كمال بشر) : ٢٤٩
(٦١) العين : (مقدمة المؤلف) : ٥٣/١
(٦٢) المصطلح الصوتي : ١٧٢
(٦٣)ينطبق الوتران بإحكام ، ثم ينفرجان فيسمع صوت يشبه الانفجار ، فتنتج الهمزة ، المدخل الى علم أصوات العربية : ٦٣

(٦٤) العين : (مقدمة المؤلف) : ٥٣/١ وينظر : المصطلح الصوتي : ١٧٢
(٦٥) المدخل إلى علم أصوات العربية : ٢٤٣
(٦٦) المدخل إلى علم أصوات العربية : ٢٤٤
(٦٧) علم اللغة :١٦٨
(٦٨) علم اللغة :١٦٧ وعلم الأصوات (كمال بشر) : ٢٠١
(٦٩) ((قال الخليل كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا صر وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا صرصر)) الخصائص :١٥٤/٢ وقال ابن جني : ((وكذلك قالوا صر الجندب فكرروا الراء لما هناك من استطالة صوته وقالوا صرصر البازي فقطعوه لما هناك من تقطيع صوته)) الخصائص :٦٦/١
(٧٠) وهي الحركات وحروف المد (الألف والواو والياء) ويختلف المصطلح الصوتي المستخدم لهذا الغرض وتستخدم مصطلحات كثيرة وسماها أكثر علماء العربية القدماء حروف المد واللين الكتاب : ٤/ ١٧٦ ، والمقتضب :١/ ٢١٠ ، واستخدم بعض علماء التجويد الذائب ، ينظر : الدراسات الصوتية عند علماء التجويد : ١٦٠ - ١٦١ ، واستخدم بعض العلماء المصوت منهم ابن سينا في أسباب حدوث الحروف : ١٦ ، والرازي في التفسير الكبير : ١/ ٤٩ و ينظر : المدخل الى علم أصوات العربية: ٧٤ - ٧٨ ، ومن المحدثين إبراهيم أنيس سماها أصوات اللين : الأصوات اللغوية : ٢٦ وسماها تمام حسان العلة، مناهج البحث في اللغة : ١٠٨ وسماها محود السعران الصوائت ، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي : ٣٢ ، وسماها محمد الأنطاكي الطليقة ، الوجيز في فقه اللغة : ١٤٦ وسماها كمال بشر الحركات : علم الأصوات (كمال بشر) ٢١٥ . وسماها عبد الله علي مصطفى الأصوات الصائتة ، علم اللغة : ١٧١وسماها د. غانم قدوري الحمد حروف المد الجوفية ، المدخل إلى علم أصوات العربية : ٨٤
(٧١) المدخل إلى علم أصوات العربية : ٧٥ ، ١٠٢ والأصوات اللغوية : ١٥٠
(٧٢) علم الأصوات (كمال بشر) : ١٥٠ ، ٢١٨
(٧٣) في الأصوات اللغوية : ٤٥ و اللغة العربية معناها ومبناها : ٧١
(٧٤) علم الأصوات (كمال بشر) :١٥١ ، ٢١٧
(٧٥) المدخل إلى علم أصوات العربية : ١٠٨ وينظر : الأصوات اللغوية : ١٢٥
(٧٦) علم الأصوات (كمال بشر) : ٢١٨
(٧٧) الجمهرة : ١/ ٨ ، فقه اللغة : ٨٦

(٧٨) ينظر : الكلام إنتاجه وتحليله : ٢٧٣ ودراسة السمع والكلام : ٢٢٥ ـ ٢٢٦ المدخل إلى علم أصوات العربية : ١٤٢
(٧٩) المصطلح الصوتي : ٩٧
(٨٠) الأصوات اللغوية : ١٢٧ وفي الأصوات اللغوية : ٣٧
(٨١)المدخل إلى علم أصوات العربية : ٢٧٠
(٨٢) الأصوات اللغوية : ١٣١
(٨٣) ينظر : علم الأصوات (مالمبرج) : ٩٤ ويقول الصوتيون العرب ان أصوات العلة وسيلة تمكن جهاز
(٨٤) وينظر : (النمل: ٧٣) و(يوسف ٣٨) وينظر : (يوسف ١٠٣) (يونس ٩٩)(البقرة: ٢٤) (التحريم: ٦)((الإسراء ٨٩) (يونس ٢٣) .
(٨٥) التبيان : ١/ ٧٧

قائمة المصادر والمراجع :

١ ـ الإتقان في علوم القرآن : السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١هـ)تح : سعيد المندوب ط١ ، مطبعة لبنان- دار الفكر . ١٤١٦ ـ ١٩٩٦م .
٢ ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب : أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف بن علي ت ٧٤٥) تح : د. مصطفى احمد النماس . ط١، مطبعة النسر الذهبي ومطبعة المدني . القاهرة . ١٤٠٤ هـ ـ ١٤٠٩ هـ =١٩٨٤ م ـ ١٩٨٩م .
٣ ـ أسباب حدوث الحروف : ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله ت ٤٢٨هـ) مطبعة السلفية ، القاهرة . ١٣٥٢هـ .
٤ ـ أسرار العربية : الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ت٥٥٧هـ). تح : د. فخر صالح قدارة . ط١ ، دار الجيل . بيروت . ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م .
٥ ـ أسس علم اللغة : ماريو باي . ترجمة :د . احمد مختار عمر . جامعة طرابلس . ليبيا . ١٩٧٣م
٦ ـالأصوات اللغوية :د.إبراهيم أنيس ، مطبعة محمد عبد الكريم حسان ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية.د.ت
٧ ـ الأصول في النحو : ابن السراج (أبو بكر محمد بن سهل بن السراج ت ٣١٦هـ). تح : عبد الحسين الفتلي . ط٣ ، مؤسسة الرسالة . بيروت ، لبنان . ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م .
٨ ـ ألف حديث في المؤمن المؤلف : الشيخ هادي النجفي . ط١، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي .قم المشرفة . ١٤١٦ هـ .
٩ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
١٠ ـ بحار الأنوار : العلامة المجلسي (محمد باقر ت ١١١١ هـ) . ط٢،مؤسسة الوفاء . بيروت ، لبنان . ١٤٠٣ هـ= ١٩٨٣م
١١ ـ التبيان: الشيخ الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠هـ) . تح : أحمد حبيب قصير العاملي.ط١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي . ١٤٠٩ هـ .
١٢ ـ التشكيل الصوتي في اللغة العربية : د.سلمان حسن العاني . ترجمة د. ياسر الملاح ، مراجعة د. محمد محمود غالي . ط١ ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م .
١٣ ـ التصوير الفني : سيد قطب .ط١٦ ، مطبعة الشروق ، نشر دار الشروق .القاهرة ، مصر
١٤ ـ التفسير الآصفي: الفيض الكاشاني(محمد حسن ١٠٩١ هـ)تح : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.ط١مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي . ١٤١٨هـ= ١٣٧٦ ش
١٥ ـ تفسير جوامع الجامع : الشيخ الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن ت ٥٤٨هـ) تح : مؤسسةالنشرالإسلامي.ط١،قم المشرفة .١٤١٨هـ
١٦ ـ تفسير غريب القرآن: فخر الدين الطريحيت ١٠٨٥هـ : تح: محمد كاظم الطريحي. انتشارات زاهدي . قم . د .ت
١٧ ـ التفسير الصافي : الفيض الكاشاني (محمد حسن ١٠٩١ هـ) .ط٢ ، مؤسسة الهادي ، قم المقدسة . ١٤١٦ هـ= ١٣٧٤م
١٨ ـ تفسير القمي: القمي (علي بن إبراهيم ت٣٢٩ هـ) تح : السيد طيب الموسوي الجزائري. ط٣، الناشر : مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر . قم ، إيران . ١٤٠٤هـ
١٩ ـ التفسير الكبير : الرازي(فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ) . ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان . ١٤٢١ هـ= ٢٠٠٠م .
٢٠ ـ تفسير مقاتل بن سليمان : مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ . تح : أحمد فريد . ط١ ،المطبعة : دار الكتب العلمية . لبنان ، بيروت ـ ١٤٢٤ هـ= ٢٠٠٣م
٢١ ـ تفسير نور الثقلين : الشيخ الحويزي (عبد علي بن جمعة ت ١١١٢ هـ) تح : السيد هاشم الرسولي المحلاتي. ط٤ ، المطبعة : مؤسسة إسماعيليان ، قم . ١٤١٢هـ .
٢٢ ـ جامع البيان: الطبري (محمد بن جرير بن يزيد ت ٣١٠هـ) تح: صدقي جميل العطار : تقديم : الشيخ خليل الميس . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان . ١٤١٥هـ= ١٩٩٥ م.
٢٣ ـ الجامع لأحكام القرآن: القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ت ٦٧١ هـ) تح : أحمد عبد العليم البردوني . نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان
٢٤ ـ جرس الألفاظ
٢٥ ـ جمهرة اللغة: ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن ت ٣٢١هـ) تح : رمزي منير بعلبكي . ط١، دار العلم للملايين. بيروت ، لبنان ، ١٩٨٧ م.
٢٦ ـ الخصائص :ابن جني (أبو الفتح عثمان ابن جني ت ٣٩٢ هـ) .تح : محمد علي النجار. دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٠ م .
٢٧ ـ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد : د. غانم قدوري الحمد . ط١ ، مطبعة الخلود ، بغداد ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م .
٢٨ ـ دراسة السمع والكلام : د. سعد مصلوح . عالم الفكر ، القاهرة . ١٤٠٠ هـ=١٩٨٠ م .
٢٩ ـ دراسة الصوت اللغوي : د. احمد مختار عمر . عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .

٣٠ - ست محاضرات في الصوت والمعنى : رومان ياكوبسون. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ،ط١ ، نشر المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٤ م .
٣١ - سر صناعة الأعراب :ابن جني (أبو الفتح عثمان ابن جني ت ٣٩٢هـ). تح : د. حسن هنداوي . ط١، دار القلم . دمشق ، سوريا . ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م .
٣٢ - سر الفصاحة : ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان ت ٤٦٦هـ) .ط١، دار الكتب العلمية . بيروت ، لبنان . ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م .
٣٣ - شرح أصول الكافي : المازندراني (المولى محمد صالح ت ١٠٨١هـ) تح : الميرزا أبو الحسن الشعراني و السيد علي عاشور . ط١ ، مطبعة دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ، لبنان. ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م .
٣٤ - الصوت اللغوي في القرآن : د. محمد حسين علي الصغير . دار المؤرخ العربي . بيروت لبنان .
٣٥ - الصوت اللغوي ودلالاته في القرآن الكريم : د. محمد فريد عبد الله . ط١ ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ٢٠٠٨م
٣٦ - علم الأصوات : د.كمال بشر . دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة . ٢٠٠٠م .
٣٧ - علم الأصوات : برتيلمالمبرج . ترجمة د. عبد الصبور شاهين . مطبعة التقدم ، نشر مكتبة الشباب القاهرة ، ١٩٨٥م .
٣٨ - علم اللغة : د. عبد الله علي مصطفى . ط١، نشر دار المدينة القديمة للكتاب . طرابلس ، ليبيا . ١٩٩٣م
٣٩ - علم اللغة العام (الأصوات) : د.كمال محمد بشر . ط٧ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٠م .
٤٠ - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي : د. محمود السعران . دار المعارف ، مصر . ١٩٦٢م .
٤١ - العلم والحكمة في الكتاب والسنة : حمد الريشهري .تح : مؤسسة دار الحديث الثقافية ط١ ، مطبعة دار الحديث ، قم ،إيران . د.ت .
٤٢ - العين : المؤلف : الخليل الفراهيدي(الخليل بن أحمد ت ١٧٠هـ) تح : د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط٢ ، مؤسسة دار الهجرة ، ١٤٠٩ هـ .
٤٣ - فقه اللغة : د. عبد الحسين المبارك . مطبعة جامعة البصرة . البصرة ، العراق . ١٩٨٦م .
٤٤ - في الأصوات اللغوية : دراسة في اصوات المد العربية : د. غالب فاضل المطلبي . دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٨٤ م .
٤٥ - الكافي: الشيخ الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ هـ) .تح : علي أكبر الغفاري . ط٥ ، مطبعة حيدري ، نشر دار الكتب الإسلامية . طهران ١٣٦٣ ش .
٤٦ - الكتاب : سيبويه : (عمرو بن عثمان بن قنبر أبو البشر ت ١٨٠ هـ). تح : د. عبد السلام محمد هارون .ط١ ، دار الجيل ، بيروت .
٤٧ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل : الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم : ١٣٨٥هـ= ١٩٦٦ م .
٤٨ - الكلام إنتاجه وتحليله : د. عبد الرحمن أيوب . ط١ ، جامعة الكويت ، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م .
٤٩ - لسان العرب : ابن منظور (محمد بن مكرم ت ٧١١ هـ).ط١،دار صادر ،بيروت .اللغة العربية معناها ومبناها : د. تمام حسان .الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر ، ١٩٧٣ م
٥٠ - مجمع البيان: الشيخ الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن ت ٥٤٨ هـ) تح : لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين . تقديم : السيد محسن الأمين العاملي . ط١ ، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، لبنان . ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م .
٥١ - محاضرات في اللسانيات :د . فوزي حسن الشايب . ط١ .وزارة الثقافة ، عمان .١٩٩٩م .
٥٢ - المدخل الى علم أصوات العربية : د. غانم قدوري الحمد . مطبعة المجمع العلمي ، ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م .
٥٣ - مستدرك سفينة البحار: (الشيخ علي النمازيالشاهروديت ١٤٠٥هـ) .تح : الشيخ حسن بن علي النمازي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة . ١٤١٨هـ.
٥٤ - مسند احمد بن حنبل : الإمام احمد بن حنبل ت ٢٤١ هـ . دار صادر ، بيروت ، لبنان .
٥٥ - المصطلح الصوتي : د. عبد العزيز الصيغ . دار الفكر . دمشق . ١٩٨٨م .
٥٦ - معاني القرآن : النحاس (أبو جعفر احمد بن محمد ت ٣٣٨ هـ) .تح : الشيخ محمد علي الصابوني .ط١ ، نشر جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية . ١٤٠٩ هـ .
٥٧ - المفردات في غريب القرآن : الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ت٥٠٢ هـ) .تح: محمد سيد كيلاني . دار المعرفة ، لبنان . د.ت .
٥٨ - المفصل : الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ) . تح :د. علي بو ملحم . ط١ مكتبة الهلال . بيروت ١٩٩٣م .
٥٨ - المقتضب : المبرد (أبو العباس محمد ابن يزيد ت٢٨٥ هـ). تح : محمد عبد الخالق عظيمة . عالم الكتب . بيروت
٥٩ - مناهج البحث في اللغة : د. تمام حسان . ط٢ ، دار الثقافة و الدار البيضاء ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤م
٦٠ - الميزان السيد الطباطبائي (محمد حسين ت ١٤١٢ هـ) .نشر منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية . قم المقدسة . د.ت .
٦١ - ميزان الحكمة : محمد الريشهري . تح : دار الحديث . ط١ ، طبع ونشر دار الحديث .١٤١٦ هـ.
٦٢ - همع الهوامعفي شرح جمع الجوامع : السيوطي : (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١هـ) . تح : عبد الحميد هنداوي . المكتبة التوفيقية . مصر . د.ت .
٦٣ - الوجيز في فقه اللغة : محمد الأنطاكي . ط٢ ، دار الشرق ، بيروت . ١٩٦٩ م .

صوت القاف في لهجة مدينة الناصرية
دراسة تطبيقية

م.د. يعرب مجيد مطشر
جامعة ذي قار – كلية التربية
قسم اللغة العربية

م. د. رافد مطشر السعيدان
جامعة ذي قار – كلية التربية
قسم اللغة العربية

توطئة :

ان مسألة اللهجات المعاصرة كانت وما زالت مثار جدل بين الباحثين والمعنيين ؛ اذ جاءت المواقف المتشددة تأثراً بالمعايير اللغوية التي فرضها اللغويون الاوائل الذن حصروا الفصاحة اللغوية على فِئات معيَّنة ، في زمان ومكان محددينِ. إلا أنّ هذا لا يعني ان اللغويين الاوائل اهملوا هذه اللهجات ، اذ تشير بعض المصادر الى ان اللغة المنطوقة في ذلك الوقت كانت على مستويين : الاول : مستوى لغة الادب والشعر والكتابة والقراءة ، والاخر : مستوى اللهجة الخاصة التي كانوا يتحدثون بها في حياتهم اليومية ، وهذا يعني ان القبائل العربية احتفظت جميعها باللغة الانموذجية التي نزل بها القران الكريم ، فكانوا يكتبون بها ويقرؤون وينظمون الشعر ويخطبون ، فإذا خلوا الى انفسِهم او عنَّ لهم من امور حياتهم عبّروا عنه بلهجتهم الخاصة من دون حرجٍ او تردّد ، اذ ان كلامهم في حياتهم العادية كان يخالف الى حدٍّ كبير لغة الكتابة والادب التي كانوا يلجأون اليها في الامور الجدّية من القول[i].

ويبدو ان مسألة وجود اللهجات واهميتها قديمة في العربية ؛ اذ تشير المصادر الى ان كثيرا من اللغويين الاوائل ألّفوا في لحن العامة ، ولعل كتاب (ما تلحن فيه العامة) لعلي بن حمزة الكسائي (ت١٨٩هـ) من اقدم الكتب المصنّفة في هذا الباب[ii].

واما اهمية اللهجات العامية فقد وجدنا نصّا للجاحظ (ت٢٥٥هـ) يشير الى ذلك ، اذ قال في احدى توصياته : ((ومتى سمعتَ – حفظك الله – بنادرة من كلام الاعراب ، فإياك ان تحكيها الا مع اعرابها ، ومخارج الفاظها ؛ فإنك إنْ غيّرتها بأن تلحن في اعرابها واخرجتها مخرج كلام المولّدينَ والبلديينَ ، خرجتَ من تلك الحكاية وعليك فضلٌ كبيرٌ. وكذلك اذا سمعتَ بنادرة من نوادر العوام ومُلحة من مُلح الحشوة والطغام فإياك ان تستعمل فيها الاعراب او تتخذَ لها لفظاً حسناً ، او تجعلَ لها من فيك مخرجاً يسريّاً ، فإن ذلك يُفسدُ الامتاع بها ويُخرجها من صورتها.))[iii]

ولذلك ترى من الضرورة دراسة اللهجات الحديثة او المعاصرة ؛ لانها تكشف كثيرا من السمات اللهجية القديمة فضلا عن تأصيلها لجذور لهجية قديمة ؛ ولذلك اهتم بعض العلماء المتتبعين لهذا المجال من الدراسات منذ القرن التاسع عشر باللهجات العربية القديمة والحديثة ، وقاموا بدراسات عدة ماتزال تحتاج الى جهد جهيد الى الحقائق العلمية المتوخاة منها ، وقد جاءت بعض الدراسات في مجال دراسة اللهجات العربية الحديثة بنتائج جيدة ومثمرة ، ولكنها تحتاج الى جهد علمي مشترك للوصول الى احسن النتائج العلمية ، وخاصة أننا نملك اليوم الاجهزة والمعدات الحديثة التي تُساعِدُنا كثيرا في هذا الميدان .

ومهما يكن من امر فإن اللهجات العربية المحلية الحديثة على الرغم من انحرافها عن الاصل (اللغة العربية الفصحى) وتأثرها بلغات اجنبية كثيرة لاسباب سياسية واقتصادية واجتماعية ، لكنها تجتمع بين دفّتها كثيرا من الكلام الفصيح وان كثيرا من المفردات العامية هي في الواقع مفردات عربية فصيحة .

ولعل من اشهر الامور التي اظهرت اثراً مهما للّهجات المحلية في العصر الحديث النظريات الاجتماعية التي رأت أن اللغة لا تقاس صلاحيّتُها بحسب التقدم او التاخر في الزمن بل بحسب قدرتها على اداء دورها الاجتماعي بين مَنْ ينطقونها وتستجيبُ للتعبير عن تجاربهم ومظاهر حياتهم وتحقيق الاتصال والتفاهم بينهم[iv].

صوت القاف في لهجة مدينة الناصرية

دراسة تطبيقية

تشكل مدينة الناصرية رقعة جغرافية واسعة ، وتضمّ خليطاً متنوعاً من السكان ، اذ هناك القروي الذي يسكن الريف ، وهناك من يعيش في المدينة وهناك من يجمع بين الامرين ، فضلا عن اناس متنقلين بين المدينة والريف والعيش في البادية . وبسبب وجود هذه البيئات المختلفة ظهرت بعض الخصائص اللهجية التي انماز بها سكان هذه المحافظة – وإنْ يكاد الجنوب العراقي يتسم بصفات لهجية متشابهة – ومن هذه الخصائص اللهجية اختلافهم في نطق صوت القاف ، الذي يعد من اشهر الاصوات اللغوية التي تحدث تغيّرات نطقية مردّها طريقة نطق هذا الصوت ، على الرغم من أنّ اللغويين الاوائل لم يغفلوا هذه التغيّرات .

وقد اخترنا صوت القاف من دون سواه ، لِما لهذا الصوت من تغيّرات صوتية متعددة ، فلذلك حاولنا جَهْد الإمكان عرض جهود العلماء القدماء والمحدثين الذين درسوا هذه الظاهرة وكذلك عرضنا لأشهر التحولات الصوتية لصوت القاف في لهجة مدينة الناصرية ، مع ذكرنا لأشهر الألفاظ التي حدث لها تغيّرات صوتية .

صوت القاف :

من المعلوم أنّ لعلماء اللغة الأوائل جهودا طيّبة في دراسة الأصوات اللغوية ، إذ توالت جهودهم في تصنيف الأصوات قصدوا من خلالها الحفاظ على لغة القران الكريم الذي حفظه الله تعالى من كلِّ شيءٍ ، ويُعدُّ العمل الذي قام به الخليل بن احمد الفراهيدي من بواكير الأعمال التي اهتمت بالأصوات اللغوية ، إذ اختار ترتيب معجمه (العين) على أساس مخارج الحروف مبتدئاً بأصوات الحَلْق . وبعدهُ توالت جهود اللغويين في تصنيف الأصوات ، ولعل سيبويه من أشهرهم ؛ إذ ظل كتابه منارة تهدي مَنْ تبعه من اللغويين في تصنيف الأصوات وبيان صفاتها . وكذلك ابن جني وابن سينا والزمخشري والسكاكي وغيرهم[v].

مخرج القاف وصفتها من حيث الجهر والهمس:

رأى سيبويه أن مخرج القاف ((من أقصى اللسان ، فلم ينحدر انحدار الكاف الى الفم ، وتصعدت إلى ما فوقها من الحنك الأعلى .))[vi]. ووافقه ابن جني (ت٣٩٢هـ) في تحديده لمخرج القاف فقال : ((ومّما فوق ذلك من أقصى اللسان مخرج القاف ، ومن أسفل ذلك وأدنى إلى مقدم الفم مخرج الكاف))[vii].

فالقاف والكاف صوتان لهويان[viii]، وهذا ما أراده سيبويه في وصفهِ الدقيق لمخرج القاف عندما ميَّزها عن صوت الكاف فقال : ((إنّها من أقصى اللسان فلم تنحدر انحدار الكاف إلى الفم وتصعدت إلى ما فوقها من الحنك الأعلى ، والدليل على ذلك أنّك لو جافيتَ بينَ حنكيكَ فبالغت ثمّ قُلتَ : قق ، قق ، لم ترَ ذلك مُخلاً بالقاف ولو فعلتهُ بالكاف وما بعدها من حروف اللسان اخلَّ ذلك بهنَّ ، فهذا يدُلّكَ على أنّ معتمدها على الحنك الأعلى ولعل السبب في الإخلال بهذه الحروف هو أنّ الناطق لا يستطيع أنْ يبلغَ موضعَ الحرفِ من لسانه موضعه من الحنك.))[ix].

ورأى ابن يعيش (ت٦٤٣هـ) أنّ القاف والكاف في حيّز واحدٍ ، وأنهما لهويتانِ[x]، في حين قال ابن الجزري (ت٨٣٣هـ) في مخرجها : ((أقصى اللسان مما يلي الحلق ،وما فوقه من الحنك وهو القاف .... ومخرج الخاء أقصى اللسان من أسفل مخرج القاف.))[xi].

وأما ابن سينا (ت٤٢٨هـ) فرأى أنّ القاف والخاء تخرجان من المخرج نفسه ، ولكنَّ القاف تكون بحبسٍ تامٍّ للهواء[xii].

وأما ما يخص صفتها من حيث الجهر والهمس فقد أُختلِف فيها ؛ اذ ذهب سيبويه إلى أن القاف صوت مجهور وعدّها من الحروف الشديدة[xiii]. وكذلك الرازي ت(هـ) قال إنها صوت مجهور[xiv].

وذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنها صوت مهموس، اذ رأى الدكتور إبراهيم أنيس احتمال أن يكون العلماء الأوائل قد وصفوا نطقا لهجيا للقاف يُشبه إلى حد كبير صوت الغين ،

وهو نطق للقاف يشيع في السودان وبعض انحاء العراق[xv].وذهب الدكتور تمام حسان إلى أنّ ((النحاة والقرّاء قد اخطؤوا في عبارة مجهورا))[xvi]. والى ذلك ذهب الدكتور احمد مختار عمر[xvii].في حين ذهب الدكتور كمال بشر الى احتمالية أنّ علماء العربية قد وصفوا نطقا للقاف يشبه (الجيم القاهرية) وهو صوت يمثل مجهور القاف[xviii].

والراجح أنّ سيبويه مصيب في وصف صوت القاف ، ولعل نُطقها قديما يختلف عمّا عليه نحن الآن وهذا ليس غريبا ، فإننا اليوم ننطق (الضاد) بشكل مختلف عما نطقه الأوائل اذ يصعب نطقها على وفق مخارجها الأصلية حتى لا نكاد نُميِّز باللفظ بين الضاد والظاء ، ولعل عوامل عدة ادّت إلى هذا التغيير الصوتي .

وفضلا عن ذلك فإنّ سيبويه حينَ وصفَ القاف على أنّها صوتٌ مجهورٌ ولو أراد صوتا يشبه الغين لما وصف القاف بأنّها صوت شديد ، ولاسيما انه وصوت الغين والخاء أنهما من الأصوات الرّخوة[xix].

وزيادة على ذلك فسيبويه أدرك هذه الأصوات وهي التي تسمى الجيم القاهرية ، فذكرها في الحروف الفرعية غير المستحسنة فقال : ((وتكون اثنين وأربعين حرفا بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة مَنْ ترتضى عربيته ، ولا تستحسن في قراءة القران ولا في الشعر ، وهي : الكاف التي بين الجيم والقاف.))[xx].

ونُرجح أن الاختلاف بين تفسير سيبويه والمحدثين في صفات هذه الأصوات يعود إلى اختلافهم في مفهوم الجهر والهمس .

ومن الملاحظ أن سيبويه وابن جني حددوا مخرج القاف بعد صوتي الغين والخاء ، على الرغم أنهما صوتان حنكيان متأخران .

وذهب الدكتور كمال بشر إلى أن سيبويه وابن جني لم يدركا مخارج هذه الأصوات ؛ لأنه يرى أن ((الغين والخاء من منطقة تلي اللهاة.))[xxi].

في حين يرى الدكتور إبراهيم أنيس انه من الممكن عدّ هذه الحروف من مخرج واحدٍ اذا ما وسّعنا دائرة المخرج لتشمل منطقتيِ اللهاة والطبق اللين المتجاورين[xxii].

وهناك من يرى أن القاف والكاف من مخرج واحد ، وان صوت القاف هو المقابل المفخّم للكاف[xxiii]، في حين وافق كانتينيو سيبويه وابن جني في ترتيبهما فقال : ((وترتيب المخارج هكذا – كما جاء عند سيبويه – ترتيب صحيح بصفة جليّة ملحوظة.))[xxiv].

صور نطق القاف في لهجة مدينة الناصرية :

أولا : النطق بالقاف (كافاً) (ما يسمى بالجيم القاهرية) :

يُعد هذا النطق هو الشائع في نطق القاف بصورة (گ) /g/ ، ولاسيما أن هذا النطق له جذور قديمة في تراثنا القديم ؛ إذ أشار سيبويه إلى وجوده في كلام بعض العرب ، فقال : ((والكاف التي بين الجيم والقاف.))[xxv]، وعدها من الحروف ((غير المستحسنة ولا كثيرة في لغة من ترتضى عربيته ، ولا تستحسن في قراءة القران ولا في الشعر.))[xxvi].وذكر ابن جني[xxvii]، وابن دريد (ت٣٢١هـ)[xxviii] أن هذا الصوت لا يوجد إلا في لغة ضعيفة .

ووصف احمد بن فارس (ت٣٩٥هـ) هذا الصوت بقوله : ((الحرف الذي بين القاف والكاف والجيم))[xxix]، وعزا هذه اللهجة إلى أهل اليمن فقال : إنها ((لغة سائرة في اليمن مثل (جمل) إذا اضطروا قالوا : كَمل))[xxx]، مستشهدا بقول أبي الأسود الدُؤلي[xxxi]:

ولا اكَول لكَدر الكَومِ كَد نضجت
ولا اكَولُ لباب الدار مكَفول

وعزيت هذه اللهجة إلى بني تميم[xxxii]، والى بني غُنم من بني أسد[xxxiii].

ويُعد هذا الصوت من بقايا اللغات السامية ، إذ يرى الدكتور رمضان عبد التواب أن هذا الإبدال بين القاف والكاف موجود في اللغة العبرية ، فيقولون (Kol) أي (قول) ، وفي الآرامية كَدّام (Kdam) أي قُدّام ، وفي الحبشية : كوما (Koma) أي قامَ[xxxiv].

في حين ذهب الدكتور طه باقر إلى أن الأصل في لفظة كلكامش هي (كَلكَامش) بالكاف الاعجمية[xxxv].

ومن الألفاظ التي جاءت في لهجة أهل محافظة ذي قار : كَال : في قال الكَمر : في القمر
الحكَّ : في الحق الركَبة : في الرقبة
كَبر : في قبر الكَصب : في القصب
ركّي : في رقي كَامَ : في قامَ
الكَوّة : في القوّة عاشِكَ : في عاشق
مكَداد : في مقداد

وغيرها من الألفاظ التي تُبدل فيها القاف (كافاً) ، وهذا لا يعني أنهم يبدلون كل صوت للقاف إلى (الكَاف) ؛ بل أن هناك ألفاظاً جاءت بالقاف من دون أن يبدلوها (كافا) ، منها :

القانون

قصر

قاسم

بوق (على الآلة الموسيقية المعروفة)

قِطار

قِسم

وغيرها من الألفاظ التي بقيت محافظة على نطقها بصورتها الأصلية .

ويبدو أن السبب في شيوع إبدال القاف (كافاً) هو من اجل الجنوح إلى الصوت المجهور ، لأنه أكثر ملاءمة مع لهجة أهالي مدينة الناصرية ؛ لان كثيراً من الناطقين لهم جذور قبلية ، ولاسيما أن الدكتور احمد علم الدين الجندي رأى أن أكثر القبائل العربية تنطق القاف مجهورة ((بين القاف والكاف))[xxxvi]

ونُرجّح أن نطق القاف (كافا) ليس إبدالا وإنما هو نطق خاص لان هذا الصوت موجود في العربية ولم يكتب له الشيوع بسبب ان القران الكريم جاء باللغة الفصحى الانموذجية وكذلك الشعر العربي ، وهذا ما ذهب إليه الدكتور غالب المطلبي[xxxvii] إلا أن ميل الناطقين إلى الأصوات المجهورة جعل هذا الصوت شائعاً في لهجتهم

ويبدو أن التفسير الصوتي لهذا الإبدال يعود إلى أن القاف من المخرج نفسه للجيم القاهرية (الكَاف) أي من اللهاة ، إذ ينحبس الهواء باتصال أدنى الحلق ولاسيما في ذلك اللهاة بأقصى اللسان ثم ينفصل عضوا النطق انفصالا مفاجئا فيحدث الهواء صوتا انفجاريا شديدا مجهوراً هو صوت (الكَاف) وقد أدرك ابن فارس (ت٣٩٥هـ) هذا الصوت ، اذ قال : ((فأما بنو تميم فإنهم يلحقون الكاف باللهاة حتى تغلظ جداً ، فيقولون : القوم : الكَوم ، فتكون بين الكاف والقاف وهذه لغة فيهم.))[xxxviii].

ثانيا : نُطقُ القاف غينًا :

معلوم أن مخرج (الغين) هو أدنى (الحَلْق) من الفم هي صوت الخاء[xxxix]، وتشترك الغين مع القاف في صفة الجهر[xl]، إلا أن الغين من الأصوات (الرخوة) بخلاف القاف فإنه صوت (شديد)[xli].

وقد ورد هذا الإبدال بين الصوتين قديماً ، إذ ذكر أبو الطيِّب اللغوي (ت٣٥١هـ) أن العرب قد قالت : الغمزُ من الناسِ والقمزُ : الرُّذال ، ومن لا خير فيه ، ومن ذلك قولهم : غلغل في الارض يغلغلُ غلغلةً وغلغالاً ، وقلقل يقلقل وقلقالا ، إذا ذهب في الأرض ، بمعنى سار في الأرض بخفّةٍ وسرعةٍ[xlii].

ويبدو أن التقارب بين المخرجين بين صوتي القاف والغين هو مدعاة هذا الإبدال ، فضلا عن الميل إلى النطق بالصوت الرِّخو وهو الغين ، لشدة النطق بالقاف جعلهم يميلون إلى هذا الإبدال .

ومن الألفاظ التي نطقوا القاف غيناً منها :

غَلم : في قلم

مغطّة : في مقطّ (للمبراة)

باغِر : في باقِر (اسم علم)

غنينة : في قنينة

غرعان : في القرآن

برتغال : في البرتقال . (وغيرها من الألفاظ)

ومن الغريب في الأمر أن هناك ألفاظاً في أصلها جاءت بالغين إلا أنهم نطقوها قافا خالصة ومنها:

قاز : في غاز

قدة : في الغَداء

قَزال : في غزال

اقنية : في أغنية

شقل : في شُغل . وغيرها من الألفاظ .

ولعل التقارب المخرجي بين هذين الصوتين وهذا ما قاله القدماء هو مدعاةُ هذا القلب ، وكذلك نطقهم لهذه الكلمات يصوت (قاف) مضخم فيه نوع من الشدة تتلاءَم وطبيعةَ الأداء الذي يتسم بالجنوح إلى الأصوات الشديدة والمفخمة . وبذلك يمكننا تفسير هذه الظاهرة في ضوء علم الأصوات الحديث . أنّ الصلة بين هذين الصوتين القاف والغين أنهما من مخرج واحد وهو أقصى الحنَك عند اللهاة[xliii].

ثالثا : نطق القاف جيماً:

إنّ مخرج الجيم هو وسط اللسان بينه وبين وسط الحنَك الأعلى ومعها في المخرج نفسه

الشين والياء [xliv]،وهي من الحروف الشديدة[xlv] .

وقد ذكر صاحب اللسان عن هذا الإبدال بين الصوتين ، إذ جاء في حديثه عن (الجصّ والقصّ) فقال : ((وليس الجصُّ بعربي ، وهو من كلام العجم ، ولغة أهل الحجاز في الجصِّ والقصّ .))[xlvi].

والجصّ هو الطلاء يُطلى به الحائط وغيره ومن الألفاظ التي جاء نطقها بالجيم وهي في أصلها بالقاف منها :

الجبلَة : في القبلة طريج : في طريق
الجَرْيَة : في القرية جادر : في قادِر
الجرْبة : في القرْبَة جاسم : في قاسم
جدِر : في قِدر ابريجْ : في إبريق
جليل : في قليل عاجل : في عاقل
رِفيج : في رفيق جرِيب : في قريب
جاسي : في قاسي

ويبدو أن التفسير الصوتي لهذا المنحى وفي ضوء علم الأصوات الحديث هو أن أصوات اللين التي جاورت القاف تعرف في علم الأصوات بأصوات اللين الأمامية وعند النطق بها يصعد أدل اللسان نحو الحنك الأعلى أو يهبط نحو قاع الفم خلافا لأصوات اللين الخلفيّة التي يصعد عند النطق بها أقصى اللسان أو يهبط وهذه الأصوات الخلفية هي الفتحة المفخمة والألف المفخمة والضمة وواو المدّ[xlvii].

وقد ثبت من التجارب الصوتية أن صوت اللين الأمامي (الكسرة وياء المدّ والفتحة المرققة وألف المد) يجذب الصوت الذي مخرجه من أقصى الفم كالقاف والكاف إلى الأمام وصوت القاف الذي مخرجه من اللهاة إذا انجذب إلى الأمام في الفم خرج من وسط الحنَك ، أي من مخرج الجيم التي تناظر القاف في صفتي الجهر والشدة .

ولذلك آثروا هذا الإبدال إلى صوت الجيم ، لأنه أكثر شدة مما يساعد في وضوح الصوت والسرعة في الأداء .

رابعاً: نُطقُ القاف كافاً :

من المعلوم أنّ مخرج (الكاف) هو من أسفل موضع القاف مما يليه من الحنك الأعلى[xlviii]، وهي صوت مهموس شديد[xlix].

وتعد ظاهرة إبدال القاف كافا من الظواهر القديمة في العربية ، إذ أشار الفرّاء (ت٢٠٧هـ) إلى هذا الإبدال في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ﴾ (التكوير/١١) فقال : ((قراءة عبد الله (قُشِطت) بالقاف وهما لغتان ، والعرب تقول : القافور والكافور ، والقفُّ والكفُّ ، إذا تقارب الحرفان في المخرج تعاقبا في اللغات.))[l].

وعزيت لهجة إبدال القاف كافا إلى قبيلة قريش[li]، ولعل ما في صوت الكاف من صفة الهمس كان مدعاة لهذا الإبدال ، إذ ان قريشا قبيلة حضرية اتسمت بالتأني في الأداء فلذلك جنحت إلى إبدال الصوت المجهور وهو القاف بصوت مهموس قريب منه في المخرج وهو الكاف .

وهناك مجموعة من الألفاظ ، جاء فيها إبدال القاف كافاً ومنها :

وكت: في وقت
كِتل : في قتل
كاتل : في قاتل
وكِح : في وقح .

ولعل الميل إلى النطق بالصوت المهموس (الكاف) هو الذي دعا إلى هذا الإبدال .

كان هذا عرضا لأشهر التغييرات الصوتية التي تحدث لصوت القاف في مدينة الناصرية ، ولعل مظاهر التطور الصوتي في النطق هو مدعاة هذا الإبدال ، ولاسيما أن التطور الصوتي يقع إجبارًا على الناطقين ، لأنه يخضع في سيره لقوانين صارمة لا اختيار للإنسان فيها ، ولا لأحد على وقفها أو تعويقها أو تغيير ما تؤدي إليه[lii].

وزيادة على ذلك فإن مظاهر التطور الصوتي يقتصر أثرها على بيئة معينة وعصر خاص ولا نكاد نعثر على تطور صوتي لَحِقَ اللغات الإنسانية جميعها في صورة واحدة ؛ لان ظروف الزمان (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) لها الأثر الكبير في اللهجات المحلية وفي تطورها وكذلك ظروف المكان (الجغرافية والطبيعية والبيئية والمناخية وغيرها) لها هي الأخرى تأثيرات واضحة في تطور الأصوات اللغوية .

ولعل ما وجدناه في دراستنا هذه هو خير دليل على اثر تلك العوامل في التغيرات الصوتية التي حدثت لصوت القاف في مدينة الناصرية .

الخاتمة :

بعد حمد الله وتوفيقه كانت هذه الدراسة مختصة بعرض التغيرات الصوتية لصوت القاف في مدينة الناصرية ، وحاولنا جاهدين عرض آراء القدماء والمحدثين في تفسير الإبدال الصوتي لهذا الصوت .

وقد توصّل البحث إلى بعض النتائج والحقائق العلمية ومنها ان التطور الصوتي لصوت القاف في مدينة الناصرية يُعد جزءاً من التطور الصوتي الذي لحق هذا الصوت في اللهجات العربية القديمة ، التي تعد هذه المدينة امتداداً لتلك اللهجات القبلية القديمة .

وكذلك وجدنا أن التطور الصوتي لصوت القاف في مدينة الناصرية حدث بفعل التطور اللغوي الذي يحصل في اللهجات بصورة عامة ؛ لان اللهجة عرضة للتطور في أصواتها ومفرداتها ودلالاتها وقواعدها .

إلا إننا نجد أن هذا التطور الصوتي للأصوات حدث من تلقاء نفسه بطريقة آلية لا دخل فيه للإرادة الإنسانية . فلذلك وجدنا صوت القاف قد تغيّر نطقه إلى أربعة أصوات هي (الكاف،والغين، والجيم ، والكاف) ولعل الميل إلى جهر الأصوات في بعض الألفاظ ، أو الميل إلى الصوت المهموس في بعضها الآخر كان السبب الرئيس في هذا الإبدال ، فضلا عن التقارب المخرجي بين الصوت المبدل والصوت المبدل منه .

وكذلك كشف البحث عن أن كثيراً من الألفاظ المبدلة في اللهجة الحالية لمدينة الناصرية لها جذور في التراث اللغوي القديم .

١. يُنظر : في اللهجات العربية ، د. ابراهيم انيس : ١١ .
٢. يُنظر:ما تلحن فيه العامة ،لعلي بن حمزة الكسائي ، تحـ : د.رمضان عبد التواب: ٣ مقدمة المحقق.
٣. البيان والتبيين : الجاحظ : ١٤٦/١ .
٤. يُنظر : علم اللغة الاجتماعي، د. هدسن : ١٥.
٥. يُنظر : المدخل الى علم اللغة ، د. رمضان عبد التواب : ١٣-١٥ .
٦. كتاب سيبويه : ٦٥/٢ .
٧. سر صناعة الإعراب : ٢٧٨/١ .
٨. يُنظر : العين : ٦٥/١ .
٩. كتاب سيبويه : ٤٢٧/٢ .
١٠. يُنظر : شرح المفصل : ١٢٤/١٠ .
١١. النشر في القراءات العشر ، لابن الجزري : ٢٠٠/١ .
١٢. يُنظر : أسباب حدوث الحروف ، لابن سينا: ٧٤ .
١٣. يُنظر : كتاب سيبويه : ٤٣٤/٤ .
١٤. يُنظر : ثلاثة كتب في الحروف (الخليل ، وابن السكيت ، والرازي) : ١٣٤ .
١٥. يُنظر : في الأصوات اللغوية ، د. إبراهيم أنيس : ٨٥-٨٦ .
١٦. يُنظر : مناهج البحث في اللغة ، د. تمام حسان : ٩٦ .
١٧. يُنظر : دراسة الصوت اللغوي ، د. احمد مختار عمر : ٣٢٤ .
١٨. يُنظر : علم اللغة العام – الأصوات - ،د. كمال بشر : ١٤١ .
١٩. يُنظر : كتاب سيبويه : ٤٣٤/٤ .
٢٠. كتاب سيبويه : ٤٣٢/٤ .
٢١. يُنظر : علم اللغة العام – الاصوات - ، د. كمال بشر : ١٠٩ .
٢٢. يُنظر : في الاصوات اللغوية : د. ابراهيم انيس : ١١٧ .
٢٣. يُنظر : دراسة الصوت اللغوي ، د. احمد مختار عمر : ٤٩٤ .
٢٤. دروس في علم الاصوات العربية ، كانتينيو : ١٠٨ .
٢٥. كتاب سيبويه :٤٣٢/٤ .
٢٦. المصدر نفسه .
٢٧. يُنظر : سر صناعة الإعراب :٦٦/١ .
٢٨. يُنظر : الجمهرة : ٤/١-٥ .
٢٩. الصاحبي : ٥٤ ، و يُنظر : المزهر : ٢٢٢/١.
٣٠. الصاحبي : ٥٤٦ .
٣١. ديوان أبي الأسود الدؤلي : ١١٩ ، تح الشيخ محمد حسن آل ياسين ، وقد جاء بالديوان (بالقاف)
٣٢. يُنظر : الجمهرة : ٥/١ .
٣٣. يُنظر : القلب والإبدال ، لابن السكيت : ٣٧ ، أمالي القالي : ١٣٩/٢ .
٣٤. يُنظر : التطور اللغوي (مظاهره وعلله) ، د. رمضان عبد التواب : ٢٨ .
٣٥. يُنظر : ملحمة كلكامش ، د. طه باقر : ٣٣ .
٣٦. يُنظر : اللهجات العربية في التراث : ٤٦٥/٢.
٣٧. يُنظر : لهجة تميم : ١٠٥ .
٣٨. الصاحبي في فقه اللغة :٥٤ .
٣٩. يُنظر : كتاب سيبويه : ٤٣٣/٤ .
٤٠. يُنظر : المصدر نفسه.
٤١. يُنظر : المصدر نفسه.
٤٢. يُنظر : الابدال ، لابي الطيّب اللغوي : ٣٦٥/٢.
٤٣. يُنظر : مناهج البحث في اللغة ، د. تمّام حسّان : ١٠١ .
٤٤. يُنظر : كتاب سيبويه : ٤٣٣/٤ .
٤٥. يُنظر : المصدر نفسه : ٤٣٤/٤ .

٤٦.لسان العرب : (مادة جصص) .
٤٧.يُنظر : علم اللغة العام (الأصوات) د. كمال بشر : ٨٥ .
٤٨.يُنظر : كتاب سيبويه : ٤/٤٣٣ .
٤٩.يُنظر : المصدر نفسه: ٤/٤٣٤ .
٥٠.معاني القرآن للفراء : ٣/٢٤١ .
٥١.يُنظر : سر صناعة الاعراب : ١/٢٨٧ .
٥٢.يُنظر : فقه اللغة ، د. علي عبد الواحد وافي : ٢٨٦ .

المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم
- الإبدال ، لأبي الطيب الطيّب اللغوي (ت٣٥١هـ) ، تحقيق ، عز الدين التنوخي ، دمشق ، ١٩٦٠ .
- أسباب حدوث الحروف ، ابن سينا (ت٤٢٨هـ) تحقيق محمد حسّان الغيان ويحيى مير علم ، مجمع اللغة العربية – دمشق ، ١٩٨١ .
- الأصوات اللغوية ، د. إبراهيم أنيس ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٧١ .
- البيان والتبيين ، للجاحظ (٢٥٥هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٥ مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٥ .
- التطور اللغوي (مظاهره وعلله) ، د. رمضان عبد التواب ، مطبعة المدني ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ثلاثة كتب في الحروف (الخليل ، وابن السكيت ، والرازي) ، تحقيق د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٩٥م .
- الجمهرة ، لابن دريد (ت٣٢١هـ) دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، د.ت
- دراسة الصوت اللغوي ، د. احمد مختار عمر ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٧٦ .
- دروس في علم أصوات العربية ، كانتينيو ، ترجمة صالح القرمادي ، الجامعة التونسية ، تونس ، ١٩٦٦ .
- ديوان أبي الأسود الدؤلي ، تحقيق : الشيخ محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ط٢ ، ١٩٦٤ .
- سر صناعة الإعراب ، لابن جني (ت٣٩٢هـ) ، تحقيق : مصطفى السّقا وآخرين ، ط١ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- شرح المفصل ، لابن يعيش (ت٦٤٣هـ) طبعة دار صادر ، بيروت ، د.ت .
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، ابن فارس (ت٣٩٥هـ) ، تحقيق مصطفى الشويمي ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- علم اللغة الاجتماعي ، هدسن ، ترجمة عبد الغني عياد ، طبعة دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٩ .
- علم اللغة العام (الأصوات) ، د. كمال بشر ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٣
- العين ، للخليل بن احمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ) ، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. مهدي المخزومي ، طبعة دار الشؤون الثقافية ، بغداد متعدد سنوات الطبع .
- فقه اللغة ، د. علي عبد الواحد رافي ، مطبعة لجنة البيان العربي ، ط٣ ، ١٩٥٠ .
- في اللهجات العربية ، لابن السكيت (ت٢٤٤هـ) نشره : اوغست هفنر ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ضمن كتاب (الكنز اللغوي).
- كتاب سيبويه ، لسيبويه (١٨٠هـ) ، تحقيق : عبد السلام هارون ، ط١ ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت .
- لسان العرب ، لابن منظور (ت٧١١هـ) دار صادر ، بيروت .
- اللهجات العربية في التراث ، د. احمد علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا وتونس ، ١٩٧٨ .
- لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة ، د.غالب المطلبي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨ .
- ما تلحن فيه العامة ، علي بن حمزة الكسائي (ت١٨٩هـ) ، تحقيق د. رمضان عبد التواب ، ط١، مطبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي ، د. رمضان عبد التواب ، ط٢ ، مطبعة المدني ، مصر ، ١٩٨٥ .
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، للسيوطي (ت٩١١هـ) تحقيق : محمد احمد جاد المولى وآخرين ، ط٤، مطبعة عيسى الحلبي ، مصر ، ١٩٥٨ .
- معاني القران ، للفراء (ت٢٠٧هـ) تحقيق : محمد علي النجار وآخرين ، دار السرور ، د.ت .
- ملحمة كلكامش ، د. طه باقر ، ط٥ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٦ .
- مناهج البحث في اللغة ، د. تمّام حسّان ، مطبعة الرسالة ، ١٩٥٥ .
- النشر في القراءات العشر ، لابن الجزري (٨٣٣هـ) إشراف علي محمد الضباع ، مطبعة مصطفى محمد علي ، القاهرة ، د. ت .

Abstract

After thanking God for his guidance, the present study is specified to show the phonetic changes for the sound /alqaf/ in Nassirya city. We tried hard to discuss

the opinions of the traditional and the recent linguists of the phonetic substitution for that sound.

The research has reached at some conclusions and scientific facts .For example, the phonetic development of /alqaf/ sound in Nassirya is considered a part of the phonetic development which affected that sound in the ancient Arab dialects, where the accent of this city is considered as extension of these ancient tribal dialects.

We also found that the phonetic development of /alqaf/ sound in Nassirya city happened because of the linguistic development that happens in dialects generally; that is because the dialect could be developed in its sounds, vocabulary, meaning and grammar.

But we find that the phonetic development of sounds happened by itself in an automatic way with no interference of human will. That is why we found the /k/ sound is changed in pronunciation into four sounds (/alkaf/, /algain/ , /algeem/ , /algaf/) . And the inclination to the voicing of sounds in some words, or the inclination to the voiceless sound in some other words might be the main reason behind that substitution, in addition to the closeness in articulation between the sound substituted for and the substituting sound.

Also, the research showed that many substituted sounds in the current dialect of Nassirya city have roots in the ancient linguistic heritage.

قراءة نقدية في مجموعة علي السباعي
إيقاعات الزمن الراقص أنموذجا

الناقد الأكاديمي
أ.م مصطفى لطيف عارف
جامعة ذي قار / كلية التربية
thiqaruni.org

المقدمة

يطلق اسم القصة عادة في اللغة العربية على النمط الأدبي الروائي لكنه يستعمل كذلك للتعبير عن تسلسل الإحداث في مختلف الأنماط الأدبية أو حتى الفنية بصفة عامة ، إن الروائي – وهو يقدم على فعل الكتابة - إنما يعبر عن موقفه من العالم ، وينطلق من رؤى يسعى من خلالها إلى محاورة ذلك العالم ، معبرا بذلك عن حلمه في إنشاء عالم مغاير يجسد رؤيته ورؤياه، ويتجسد- قبل كل شيء- في كلماته ، وعندما تتعدد أنماط كتاباته،ونصوصه وتتنوع فان تلك الرؤى ووجهات النظر تتوزعها تلك النصوص ، والكتابات بوصفها عالما متكاملا من الأفكار، والأحلام ، ولأنها كذلك ، فان الباحث عن تلك الأفكار، والرؤى ، والساعي إلى معرفة ذلك العالم لابد له من إن يقوم بعملية مداخلة بين تلك النصوص القصصية ، لتكون- في النتيجة - فضاءات/مواطن التقاطع هي التي تشكل العالم الروائي،وغير الروائي للكاتب علي السباعي الفضاءات التي تتقاطع من خلالها نصوص الكاتب لاتقتصر فقط على الموضوعات والأفكار، والرؤى التي تعبر عن هاجسه ، وموقفه من العالم - وان كانت أبرزها- بل تتعداها إلى اللغة ، والشخصيات، وإنشاء الصورة ، وبناء النص ايضا.

وقد ارتأى البحث الدخول إلى عالم علي السباعي القصصي لمعرفة نصوصه القصصية ودلالاتها من خلال الكشف عن ابرز عناصر القصة من عنوان ، والزمان ، والحدث ، ولغة الحوار،والشخصية ،على الرغم من أن الكاتب علي السباعي إنما ينتج نصا واحدا جنينا مهما تعددت نصوصه ،وتنوعت ويرى البحث كذلك أن هذا النص الواحد ليس هو النص الأول الذي يكتبه،وإنما هو خلاصة النصوص التي كتبها،انه كامن في أعماق ذهنه، وتتوالد عنه النصوص عندما يراد لها أن تولد ، وليس النص الأول نفسه إلا منبثقا عن ذلك الجنين القابع هناك داخل الذهن،ولذلك كان لابد من معرفة هذا النص الذي كتبه علي السباعي المتشكل من مجموعة نصوصه الإبداعية ، والنقدية من خلال استكشاف المحاور التي تمفصلت هي ذاتها،ثم تمفصلت من حولها ،ومن خلالها نصوص الكاتب،وكذلك تأطير الشخصية التي جسدت رؤاه،واللغة التي عبرت بها تلك الشخصية عن تلك الرؤى، من خلال البناء النصي الذي احتوى كل ذلك وصيره عالما متكاملا أساسه الكلمة، نقول إننا من خلال استنطاق النصوص القصصية قد سلطنا الضوء على قاص من جيل التسعينيات،لكنه وليد ثلاث حروب شرسة،وحصار قاس،واحتلال ،ولم يعرف على الساحة الأدبية،وتعد هذه الدراسة النقدية الأكاديمية الأولى التي تدرس قاصا من مدينة الناصرية ،هو القاص علي السباعي، ومجموعته القصصية البكر إيقاعات الزمن الراقص،التي طبعت في سوريا،وذلك لعدة أسباب منها:

١- يلجا القاص علي السباعي إلى الطبقات الفقيرة في نصوصه القصصية،لأنه يؤمن أن الأدب هو صوت الفقراء،وهو المرآة التي تعكس همومهم،وأفراحهم،ومآسيهم،وطموحاتهم أما الأدب الذي لا يروى بصوت الفقراء فهو إما أدب دعائي،أو أدب البرج العاجي،الذي يترفع عن الخوض في مآسي الفقراء.

٢- تعني مدينة الناصرية للقاص علي السباعي : المهد، والحلم،ففيها ولد،وفيها تصاعدت أحلامه،بتغير حياة شخصياته القصصية،وتدور أحداث اغلب قصصه في أجوائها،ولم تبتعد جغرافيتها ما عدا بعض قصصه التي تدور أحداثها

في بغداد،وأما روايتاه المخطوطتان فتدور أحداثهما في مدينة الناصرية.

٣- ونستطيع القول إن علي السباعي لجأ إلى تدعيم نصوصه القصصية،والروائية بتراثنا الثر،محافظا على تراثنا ألشفاهي من الاندثار، أو النسيان.

وأخيرا نقول إن هذه الأسباب ،وغيرها جعلتنا نختاره للدراسة،والبحث،أتمنى من الله سبحانه وتعالى أن تنال هذه الدراسة الرضا والقبول.

<u>مقترب أول: العنوان:-</u> لقد تنبه كتاب القصة إلى خطورة العنوان في البناء الفني،فراحوا يتأنقون في صياغته،واختياره استجابة لوصايا نقادهم، حتى أنهم استهلكوا في صياغته،واختياره ضعف الوقت الذي استهلكوه في كتابة قصصهم، ذلك لأن عملية اختيار العنوان القصصي أو الروائي ليس بالعمل اليسير،وان من يكتشف عنوانا لعمله القصصي ، يكون كأرخميدس الذي صاح صيحته الشهيرة:وجدتها وجدتها (يوريكا، يوريكا) عندما اكتشف قانون الطفو الفيزياوي، إنها لحظة تنوير تلك التي يكتشف فيها القاص عنوانا لقصته أو روايته،لأنه في الحقيقة يكتشف عالمه القصصي، أو الروائي نفسه، وعلى نحو عام أن العنوانات القصصية غالبا ما تلخص فكرة العمل القصصي نفسه،ويذكر النقاد بهذا الخصوص أنماطا من العنوانات،مثل العنوان الفلسفي كـ(دروب الحرية) لسارتر، والعنوان التاريخي كـ (كفاح طيبة) لنجيب محفوظ ،والعنوان السياسي كـ (اليد والأرض والماء) لذنون أيوب، الذي أعلن عن إيمانه بقيمة اليد، والعمل في الإنتاج الزراعي ، وهو الموضوع الذي تدور حوله الرواية ، وهناك عنوانات أمسكت بأحد عناصر السرد الرئيسة - الحدث، والزمن، والمكان، والشخصيات- في إشارة إلى هيمنة هذا العنصر على العناصر الأخرى في ذلك العمل السردي ، كـ (زقاق المدق،وخان الخليلي) لنجيب محفوظ كمثالين عن العنوان المكاني،ومثال العنوان الزمني (ألف ليلة وليلة) الذي هو عنوان يشير إلى هيمنة العدد ودلالته،والألف كما هو معلوم عدد قال عنه العرب ليس هناك من يتمكن من إنهائه، فكيف إذا زيد الألف واحدا؟ هذا هو على وجه التحديد ما أرادته شهرزاد من شهريار لتغير مما يقتنع به، ومن ثم تنفذ بنات جنسها من بطشه، ويرد هنا عنوان جيمس جويس (يولسيس) بوصفه مثالا لعنوان الشخصية، ومعلوم أن هذه الشخصية هي شخصية أسطورية استعارها الكاتب الايرلندي من ملحمتي هوميروس اللتين اتخذتا الأسلوب نفسه في العنونة (الإلياذة،والأوديسة)، ولعل من الثابت أن القصص السيكولوجي الذي هو قصص شخصيات في المقام الأول،لذلك يغلب حضور الشخصيات على عنواناته ، ويرد هنا كذلك عنوان ابن المقفع (كليلة ودمنة) بوصفه أنموذجا لعنوان الشخصية، أما عنوان الحدث فهو مزية لقصص الجريمة أو القصص البوليسي ، نظرا لهيمنة هذا العنصر على سائر عناصر البناء السردي فيه، وفي ضوء ما تقدم يتضح أن العنوان القصصي يأتي أما على عبارة لغوية ،أو رقما،وربما يأتيان معا، وأخيرا لابد لنا من الإشارة إلى أن كتاب القصة القصيرة يسلكون طريقين في اختيار عنوانات مجاميعهم القصصية هما: الاستعانة بعنوان إحدى القصص لجعلها العنوان الرئيس للمجموعة بأكملها،وهذه القصة أما أن تكون احدث زمنا أو أكثر قصص المجموعة تطورا من الجانب الفني،أو أشهرها ،أو أكثرها ذيوعا،أو أن عنوانها يتسم بعنصر جمالي أو دلالي يؤهله لأن يكون عنوانا للمجموعة برمتها،والطريق الثاني انصرافهم إلى عنوان آخر ينتزعونه من السياق العام للمجموعة القصصية، وهو ما فعله القاص علي السباعي عند اختياره عنوانات قصصه عن المجموعة القصصية الأولى هو إيقاعات الزمن الراقص،وكان الزمن-زمنها- هو زمن سقوط أمل العراقيين،أمل الإنسانية في حياة حرة كريمة،فقد كانت الإيقاعات راقصة لذلك الزمن العراقي الذي عشناه حروبا، وحصارات، ومؤامرات كان زمنا راقصا مثل ذلك الرجل المذبوح كما ورد في الشعر،وقد يرقص المذبوح من الم الذبح.

بقي العنوان، قد يرتبط بالشخصية أو لا يرتبط تماما، فهناك عنوانات بعض القصص باسم أحدى شخصياتها،وقد يكون العنوان لا يحمل اسم شخصية من شخصيات القصة . كما يبين إحجامه عن تقييد القارئ بعنوان ربما يوجه اهتمامه نحو مظهر من القصة دون آخر،اعتقادا منه أن العنوان يمثل جزءا حيويا من بنية النص إلى جانب كونه مفتاحا تأويليا،والعنوان في تركيبته التأويلية ينبئ عن علم مكتظ من العلامات ،والشفرات التي تتحول إلى دوائر تدور حول بعضها مثيرا عددا غير قليل من الدلالات،والبنى الإيحائية.

عنوان المجموعة يظهر قاصرا على أقصوصته الأولى ،وليس قاسما مشتركا لها ، ووحدانية - القص- بوصفها كيانات ، تحتسب لصالح - الحكاء- مع تكامل الصور لترسيمها عملا إبداعيا (إنتاج مادي، وروحي)، وتطابق مجريات المتغيرات التي تحدث داخل المشاهد التصويرية سواء كانت فاعلة أو هامشية حقيقة كانت أو مفتعلة ، إن النص الذي يأسر القاص علي السباعي ،ويدفعه لخلقه، ورميه إلى ذائقة المتلقي هو النص المتماوج على حدة اللغة،وقسوة الصورة،والإيغال في تشظيات النفس الإنسانية،هذه الركائز الثلاث هي ما يستطيع مطالع مجموعة إيقاعات الزمن الراقص الوقوف على أثافيها ليخرج باعتقاد أن القاص يحتفظ بخزين وفير من القدرة على السرد،واقتناص الموضوع بيسر،وعرض النص بما قد لا يريح المتلقي،ويترك في نفس القارئ فسحة للابتهاج،نص السباعي هو نص الشفرة التي لا تترك ألما بل تصنع جرحا يحتاج القارئ لوقت غير قصير كي يشفى من صراخه، نستنتج مما تقدم أن عنوان المجموعة القصصية للقاص علي السباعي إيقاعات الزمن الراقص تعطينا دلالات نقدية سيميائية تدل على مضامين المجموعة القصصية،والقاص،ومن خلال **الترسيمة السيميائية الآتية:**

إيقاعات	الزمن	الراقص
راقصة	زمنها	كان
لذلك الزمن	هو زمن السقوط	زمنا
العراقي	أمل	راقصا
الذي عشناها	العراقيين	مثل
حروبا	أمل الأسنانية	ذلك
حصارات	في حياة	الرجل
مؤامرات	حرة كريمة	المذبوح

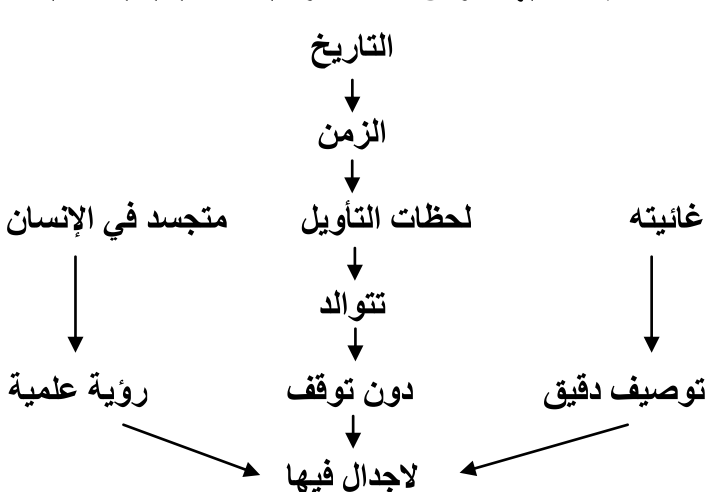
حدة اللغة	قسوة الصورة	الإيغال في تشظيات النفس الإنسانية

القاص

يحتفظ بخزين وفير	القدرة على السرد	اقتناص الموضوع بيسر

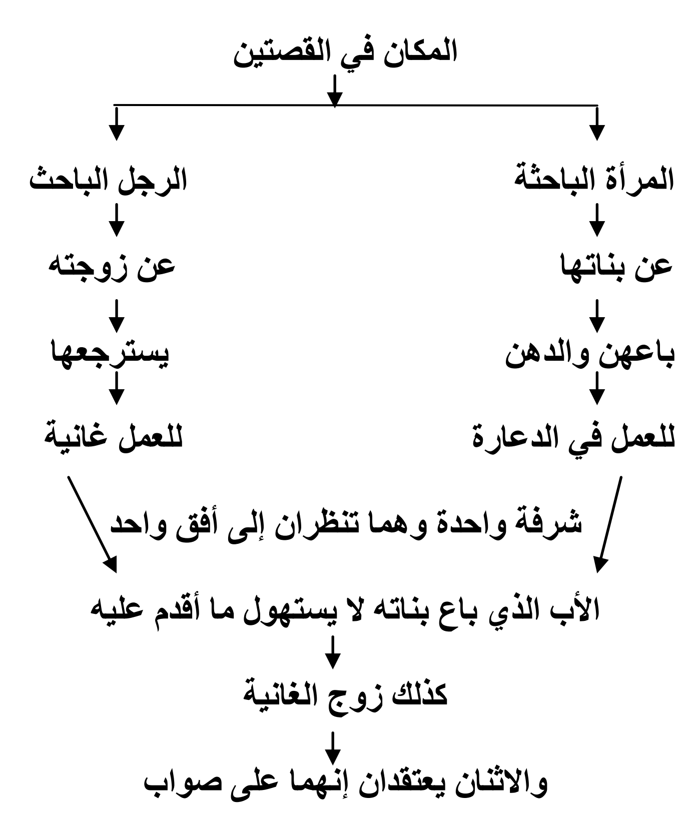
<u>مقترب ثان الزمان:-</u> لابد من الإشارة أولا إلى أن عزل البنيوية النص،وعلى وجه خاص النص السردي عن محيطه الخارجي،أو سياقه قد أفضى إلى اكتشاف الأنساق البنائية التي ينتظم فيها الزمن السردي،ذلك لأن حاله حال العناصر السردية الأخرى ليس سوى نسق لغوي، ولعل أفضل ما قدمه الشكلانيون الروس لهذه المقاربة النقدية،وبالتحديد توماشفسكي هو تميزه بين المتن،والمبنى الحكائيين،فالمتن الحكائي هو المادة الأولية الخام للقص ،أو السرد،أما المبنى الحكائي فهو إعادة صياغة تلك المادة في ضوء رؤية الكاتب،وايدولوجيته، وبعبارة أخرى إن الزمن الخطي الذي نلمسه في المتن الحكائي ستجري عليه تعديلات تتضمن تقديم، وتأخير، وقفزات، وتوقفات، وهذا ما وقفت عنده مقاربة جيرار جنيت الشهيرة في هذا المجال الواردة في كتابه خطاب الحكي، إذ يرى- جنيت - أن زمن الحكاية يرصد عبر ثلاثة مستويات:الترتيب،ويتضمن استباق الأحداث،واسترجاعها،والتكرار أو التواتر ويتضمن المفرد ،والمكرر،والمؤلف،فضلا عن الديمومة أو السرعة والزمن هو العلامة الدالة على مرور الوقائع اليومية، إذ لايمكن قياسه من خلال الذهن المجرد وحده،بل يمكن استيعابه من خلال الوعي،والإحساس بحركته المتنامية، ويمثل الزمن عنصرا من العناصر الأساسية التي يقوم عليها فن القص ،فإذا كان الأدب يعد فنا زمنيا-إذا صنفنا الفنون إلى زمانية،ومكانية- فان القص هو أكثر الأنواع الأدبية التصاقا بالزمن، إن مكانة الزمن في الرواية،وسيطرته المحتملة على بناء القصص لها تاريخ طويل، لكن تدخل الزمن بشكل غامر قد جاء عندما نشر مارسيل بروست روايته (البحث عن الزمن المفقود) حيث كان الزمن موضوعا،ووسيلة في آن معا،وحيث لم يسند أي تسلسل زمني سوى ما تسيطر عليه حركة الذهن،والإرادة، وقد تناول القاص علي السباعي في مجموعته البكر إيقاعات الزمن الراقص،الزمن بشكل واضح،وكبير من خلال قصته إيقاعات الزمن الراقص إذ يخضع الزمن فيها إلى معيار نسبي ليس له ملامح أو تأثير فاعل- بل هاجس وجودي يقع على هامش القص-على الرغم من أن حكايته الأولى توحي بان للزمن قسطا وافرا من مساحة القص لان الأستاذ كان يتحدث عن التاريخ،والتاريخ يفترض وجود زخم زمني

متحرك، مؤطر،منفلت ، ووفق متطلبات الحدث ، وان لـه خواتم،ونهايات،وامتـدادات أيضـا فنـراه يسـرد لنـا قصته الأولـى :((هكـذا هـو التـاريخ ـ ديناميكيـة الحركـة التـي تتولـد مـن السكون،وفي صمت كنت أتمعن في كلام الدكتور المحاضر ،وهو لا يـزال مسـتمرا بإلقـاء محاضـرته،إما أن يأكلنـا النظـام الـدولي الجديـد أو نأكلـه-قـد يكـون هـذا مبهما،أصم عقيمـا للوهلـة الأولـى فلابـد أن يحـدث تغيير جـاء فـي الماضـي ا لاسكندر المقدوني أكل العـالم-فأكلـه التاريخ،جـاءت حقبـة الحـربين أيضـا ابتلعهمـا التـاريخ إذن سـتبدأ عقـارب السـاعة بـالتراجع مـن الـرقم الأعلـى إلـى الصـفر عكـس المعهـود)) ، لكننـا نـرى أن أسـتاذ التـاريخ ،وهـو يتحدث عن النظام الدولي الجديد العولمة، والحرب، والصـراع الأيـدلوجي ، ونـابليون٠٠٠ يشـير إلـى تلامذتــه هاتفــا بهــم : انــتم التاريخ،وبهــذه الكيفيـة،لحظات التأويـل،يتحول الـزمن مـن غائيتـه إلـى متجسـد فـي الإنسـان- لـيس مفهومـا بايلوجيـا ينقطــع عنــد المــوت- بــل حالــة تتوالــد دون توقف،وذلك بحق توصيف دقيق،ورؤيـة علميـة لا جدال فيها٠ ومن خلال الترسيمة السيميائية الآتية:



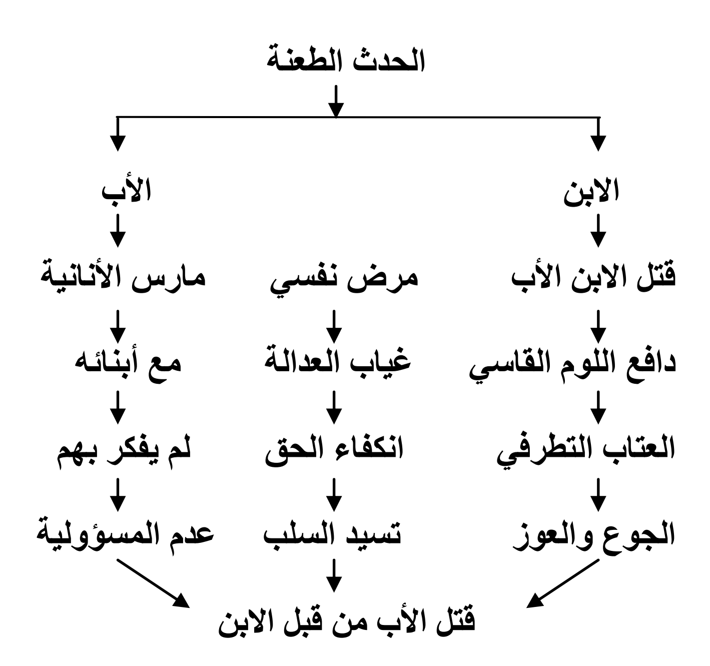
<u>مقترب ثالث المكان:-</u> ظلت عمليـة سرد الوقـائع لا تبدأ إلا بعد تصوير الإطار الذي تتم فيه هذه الوقـائع شـائعة،ولزمن طويـل فـي القصـص التقليـدي،أي وصـــف المكان،وتحديـــد موقعه،ووصـــف الزمان،وتحديده،والتجديـد الـذي عرفتـه الكتابـة الروائية،وقد جعل منها كما يقول ريكـاردو مغامرة الكتابة أكثر مما هي كتابة مغامرة- جعل أيضا من مغامرات الأشياء الموصوفة مغامرات وصف لذا فـان وصـف الأمكنة،والأشخاص،والأشـياء،لايقل أهميـة عن سـرد الأحداث والأفعال،وتختلف حاجـة الكاتـب،وهو يصـف الخلفيـات الخاصـة لشخصياته، وأحداثه إذ قد يحتاج في بعض الأحيـان إلـى وصـف خلفيـة موسـعة،أو يركـز فـي أحيـان أخـرى علـى جزئيـات صـغيرة،وهذا كلـه يستلزم معرفـة الكاتـب لبيئتـه التـي يصـفها حتـى يحقـق أهدافـه مـن هـذا الوصـف فـي عملـه فالإحسـاس بالمكـان لـدى الكاتب،وفي تعبيره عنـه يفترض أن يجعل القارئ يحــس بالانطباع،والنكهة،والأصــوات والجــو المألوف الخاص به،وان يستطيع مراقبة الشخصية في عملها،وفي حياتها وان يرى ما تراه الشخصية في عملها،وفي حياتها،وان يرى ما تراه الشخصية من وجهة نظرها ،وان يحس ما تحس به تجاه هذا المكــان، والمكــان يعنــي بــدء تــدوين التــاريخ الإنسـاني،والمكان يعنـي الارتبـاط الجـذري بفعـل الكينونـة لأداء الطقوس اليوميـة للعيش، للوجـود، لفهـم الحقـائق الصـغيرة،لبناء الـروح للتراكيـب المعقدة،والخفيـة لصـياغة المشـروع الإنسـاني، ويعيش المكان العراقي واحدة من لحظات وجوده المؤثرة،لحظــة امتــدت عقــودا مــن التراجــع والاندحار،وهاهي تصعد إلى الذروة غير المأمولـة للحدث،مدونـة علـى مشهد الخراب الواسع كلمتهـا القاهرة، ساعية لتفكيك ما ينطوي عليه هذا المكان من علاقات إنسانية تشكلت عبره ، ووجدت ملاذهـا فيــه،مثلما تشــكل،بدوره،عبرها،ووجد مــأواه فيها،ليغتني مع كل علاقـة إنسانية جديدة تنشأ في ظلاله،ويتشرب بما لاينتهي من المعاني،والدلالات مسقطا عنـه شبهة الحياديـة،والجمود، ولقد أدرك الإنسان منذ القدم الأهمية المتميزة للمكان،وعلاقته بوجوده،وكان لفكـرة المكـان أثر أساسـي فـي الفكر الإنسـاني قديما،وحـديثا،وتطورت هـذه الفكـرة مـع تطور الفكر البشري في تعامله مع العالم الخـارجي المحيط به، ويبدو أن المكان يأخذ حظه الأوفر في المجموعة القصصية إيقاعات الزمن الراقص لعلي السباعي،بوصـفه عنصـرا رئيسـا يعـزز المسـتوى الجمالي- مبيحا للشخوص حريـة الاتسـاع،والحركة دون موانع،مشــددا مــن كينونتــه بــين طيــات المسرودات علـى شكل لقطـات تحـاكي آلـة تصـوير سيمية تتناوب على وفق سيناريو معد بشكل جيد مــا بــين لقطــة كبيرة/بعيدة/جامعة/لقطــة الطائر/محتويــة للمشــاهد التصــويرية بتفاصـيل متنوعـة،ففي قصته عرس فـي مقبرة-نجد المـرأة التي تلتقي بالحـارس تخبره أنهـا تبحث عن بناتهـا

اللواتي باعهن والدهن إلى بيوت الدعارة بينما يقاتل الرجل في بندقية الحاج مغني أبناءه ليسترجع زوجته التي خطفوها،كونها امرأة تحوم حولها الشبهات،وأنها لا تنتمي للعائلة،والعشيرة بأي وشيجة: ((لقد زوجني أهلي عنوة،وانا بعد بنت في الرابعة عشرة من عمري،لشخص يدعي بأنه تاجر أنجبت له خمس بنات،باعهن زوجي لأحد بيوت الدعارة لقد كان قوادا انتهكتني كلماتها،رحت أطوف صارخا بغابة القبور الصماء،أصرخ محفزا كل الموتى على – النهوض-من سباتهم الأزلي،تشاركني تاجية الصراخ،والطواف بين القبور تبكي بناتها،وحظها،وألمها الذي زعزع كياني،مزق يقيني بالحياة،أمسكتها من يدها مهدئا،داهمني منظر الدموع السابحة في الكحل الأسود،قلت لها:اجلبي طبولك،دقي،اقرعي عليها إيقاعا يوقظ الموتى،فهم أصدقاء اليوم٠٠ دعي أصابعك تضاجع طبول الفرحة))، ونجد في قصته بندقية الحاج مغني عكس قول الأمام علي ع(أولادكم خلقوا لزمان غير زمانكم) إذ يشرع الأب بإعادة زوجته المخطوفة،والسيئة السمعة،ويتناسى العرف الاجتماعي في مجتمع القرية الذي يرفض المرأة(الخطيئة) بل يحكم عليها بالموت ،فتجد الأبناء متمسكين بهذا العرف،لأنهم ضمن دائرة التكوين الاجتماعي الذي يرتكز عليه مجتمع القرية القبلي،ويصل الاحتدام إلى مسك البندقية،ومواجهة الأولاد لأبيهم لإنقاذ سمعة العائلة في وسط مجتمع الريف المحافظ،لكن لم تطلق رصاصة واحدة من البنادق،ليعلن انتصار العقل،والحكمة،واستحضار الموروث،والتمسك به،سواء كان موروثا اجتماعيا،أو دينيا ،وهذا وعي من القاص علي السباعي يحسب باتجاه ايجابي في كتابة القصة القصيرة،وهذا الإيجاب الذي ابعد لغة الرصاص،وحل محلها لغة الحوار،وانتصاره بين العائلة له مجد للقصة القصيرة ((أراد أن يعبر عن اختطاف زوجته بالفعل عقد عزمه على أخذها بالقوة،بهذا ساقته خطواته إلى منزله ليأخذ معه بندقيته التي رافقته في حروبه كلها،امسكها بقبضتيه القويتين،ضغط بشدة عليها فشعر كأنه مارد باستطاعته إن يقاتل جيشا عصريا لوحده،فيما مضى خاض معارك عديدة دفاعا عن القرية-عن أرضه-عن ماله،أما الآن وقد شارف على السبعين،فمعركته هذه إثبات وجوده،معركة مع ذاته،وليس مع أولاده،معركة تجعله يرفض كل قيد-كل شرط-كل ما بإمكانه أن يمس وجوده))إن القاص لم يكن بعيدا عن هذه الأجواء،فقد عاش بعضها،وسمع بعضها الآخر،وسبر غورا سيكولوجيا في نفسية الفرد،ولم يتركه سائبا،إذ لابد له إن يدخل ضمن أدواته التي يصرفها عنه بوصفه فردا من الريف، ومن خلال القصتين نجد القاص علي السباعي يسهب في وصف المكان منذ اللحظة الأولى ، من خلال الترسيمة السيميائية الآتية:



<u>مقترب رابع الحدث:-</u> الحوادث وهي موضوع القصة أو الوقائع الجزئية التي يحاول الكاتب سردها،أو التي تدور حولها الحكاية،وهي تتشكل من خلال ملاحظات الكاتب،ومشاهداته،وتجاربه اليومية،وانتقاء ما يثير اندهاشه،وما يرى فيه أهمية خاصة تصلح للموضوعات القصصية، والقصاص الجيد هو الذي لم يكتف بالسماع، والقراءة،والمشاهدة،وإنما يعمل على سبر أغوار النفوس الإنسانية،وكشف أعماقها،والتعرف على ما يدور فيها،فهو إذا ما التقط برؤيته الثاقبة الأحداث التي تثير اهتمامه،وكشف بعض الأمور التي تزيد من تجربته اختزنها إلى وقت الحاجة،وساعة النضج، والمخاض ، وللإحداث أثر

كبيـر فـي أهميـة القصـة،ونجاحها،ولكن بشـرط استعمال عنصر التشويق بصورة حسنة،ذلك الذي يعد أبرز وسائل تسيير الأحداث ،وإدارتـها،فهو-لو أحسن استعماله- يتمكن من إثارة اهتمام القارئ ،وشده إلى القصة ،وقد لاحظ فورستر هذا العنصر،وأثره فيما قامت به شهرزاد إزاء زوجها السفاح شهريار فقال وقد نجحت شهرزاد من سوء مصيرها،لأنها عرفت كيف تحسن استعمال سلاح التشويق،تلك الأداة الوحيدة في الأدب التي لها سلطان على الطغاة المتوحشين-فهي لم- تبق على قيد الحياة إلا لأنها استطاعت أن تجعل الملك يتساءل دائما، ماذا سيحدث بعد ذلك؟وفي كل مرة تدركها شمس الصباح فتتوقف في منتصف الجملة تاركة إياه يحملق فيها كالمذهول، ولا يختلف نص الطعنة للقاص علي السباعي ،وهو يطرح حدثا قد يبدو غريبا،لكن حدوثه قد يأتي أيضا مقبولا في حالة النظر إلى جوهر الحالة،فقتل الابن لأبيه جاء بدافع اللوم القاسي،والعتاب التطرفي،لان الأب مارس الأنانية مع أبنائه،فلا هو فكر بهم،ولا هم ارتضوا شناعة فعل يرميهم في غياهب شظف العيش،فعندما يغيب التكافل،وتتلاشى المسؤوليات حتى ليغدو المرء لا يفكر إلا بنفسه،تنبجس حالة اجتماعية مرضية تتفشى فيروساتها في جسد المجتمع فيطاح بهيبته،ويعلن تبعثره،ويغدو من العسير تلافيه،وفي حالة سلوكية مدانة تجد بيئتها في حالة غياب العدالة،وانكفاء الحق ،وتسيد السلب،وتقدمه على الإيجاب، ((ماذا حصل؟ ضاع سؤالهم،اثر مشاهدتهم: رجلا أسود البشرة،عمره نيف وخمسون،مسجى على الأرض الأسمنتية، والدماء تسيل من عنقه المخروق بخنجر يماني مقبضه من عاج،صرخت العجوز منبهة مستغيثة:أمسكوه٠٠٠ أمسكوا بقاتل أبيه٠٠٠ ي٠٠٠ و٠٠٠ ي٠٠٠ ل٠٠٠ ي٠٠٠،تقادحت الغيوم،اثر طعنها بصرخة المرأة المدوية،أمسكوا بالشاب ذي البشرة السوداء،عض شفته المتهدلة السفلى بمرارة،تأوه،وعيناه حمراوان تحدقان في عيني أمه العجوز تساءل أحد الشيوخ:ماذا حصل غامت عيناها بسحابة من الدموع،فأمطر لسانها بدل عيونها كلمات مؤلمة لقد ٠٠ وجعا)) ، ومن خلال الترسيمة السيميائية الآتية يتضح الحدث في قصة الطعنة:



استعمل القاص علي السباعي الموروث بشكل جديد،إذ أدمجت الأساطير ،والحكايات الشعبية، وأبطالها في نسيج الإحداث الواقعية لقصصه،فكان هذا أسلوبا جديدا لم تتطرق إليه القصة العراقية إلا نادرا،كما في نصوص المبدع الكبير الراحل جليل القيسي،والراحل الفذ محمود جنداري،كما في نص رحلة الشاطر كلكامش إلى دار السلام إن ملحمة كلكامش،قصة فولكلورية سومرية، جميل نصها،ومعانيها،فيها صور، وأجواء من الخيال السامي الخصب للبابليين، وقد نظمت شعرا في نحو ثلاثة آلاف بيت من القرن الثامن عشر ،والقرن الثاني عشر قبل الميلاد،وما يهم القاص علي السباعي من ملحمة كلكامش ما تركته من آثار مباشرة على روايات العهد القديم الدينية، واليك أمثلة:

١- قصة نوح ، والطوفان العظيم ، والتشابه واضح بين الرغبة في القضاء على الجنس البشري،الذي اخطأ في حق أسياده الإله ،وبين غضب الله على النبي نوح٠

٢- سقوط الإنسان حينما أغوت شمخة انكيدو الإنسان الأول،وجعلته رجلا عاديا،يعرف الخير من الشر٠

٣- ثمرة الشجرة المحرمة،ونبتة العودة إلى الشباب في ضياعها،كلاهما يجعلان الإنسان مآله إلى الفناء٠

٤-الجبروت،والبطولة في شمشون الجبار هي صدى لشخصية كلكامش٠

بعد ذلك تبدأ الشخصية الرئيسة كلكامش بسرد قصته مع التنبيه إلى طريقة سرد القصة ،سأقص عليكم ما رأيت ،وما شعرت به،وتبدأ بالكشف عن طبيعتها المضطهدة،والخائفة،والمستلبة،وما كانت شخصية كلكامش المضطربة في النص الأصلي تتحرك باتجاه الفعل،فان كلكامش دار السلام يحركه الاضطهاد باتجاه الخمول،وألا فعل ((لقد أنفقت جل وقتي وأنا في رد العلل،ولم أكن أبدا فعلا)) وبهذه العلاقة المتضادة في استعمال الرمز ،يكشف لنا القاص ما يعانيه الإنسان العراقي((البطل المفترض أن يهزم الموت،ويعود بعشبة الخلود)) من سلب صفاته الأصلية ،فهو إنسان يعيش تحت وطأة الخوف من قناص الجندي الأمريكي المسددة إلى قلبه،ويدفن رأسه في الرمل كالنعامة،كلكامش المنبوذ،والمتهم بالإرهاب من قبل أبناء وطنه. ويتضح ذلك من خلال الترسيمة السيميائية الآتية:

قصة الشاطر كلكامش

قصة نوح والطوفان	التشابه واضح	الرغبة في القضاء على الجنس البشري
سقوط الإنسان الطاغي	بفعل الإغواء	الإنسان الطيب انكيدو
الشجرة المحرمة العشبة	العودة إلى الشباب	ضياعها يعني تحول الإنسان إلى الفناء
الجبروت والطغيان كلكامش	البطولة	شخصية شمشون

يكشف لنا القاص ما يعانيه الإنسان العراقي

من سلب لصفاته الأصلية

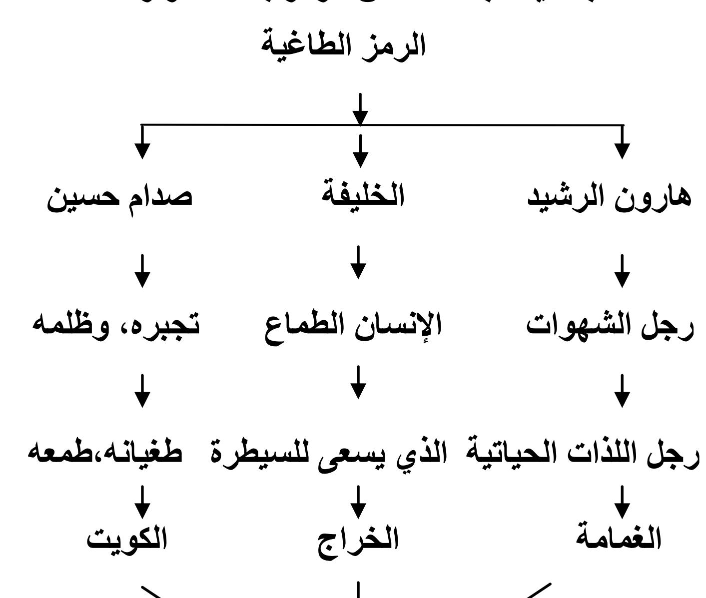
فهو إنسان يعيش تحت وطأة

الخوف

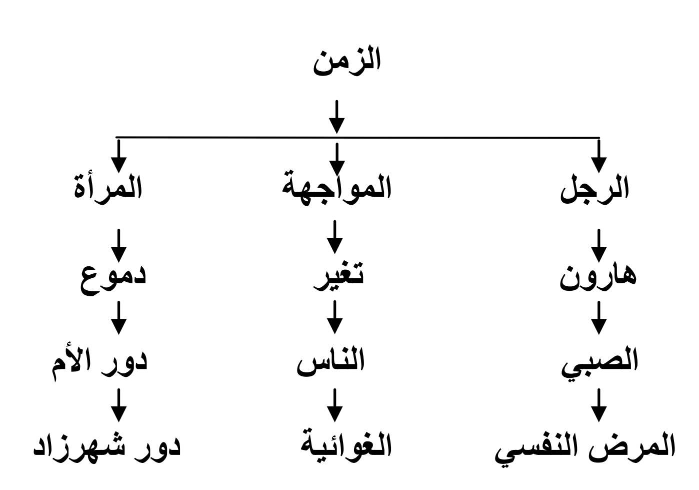
نستنتج مما تقدم أن كلكامش قد أصبح بطلا تاريخيا في مملكة أورك ،أو اريك في التوراة ،وحاليا الوركاء ،انه الملك الخامس من سلالة أوروك الأولى، بحث عن عشبة الخلود،وقد بين لنا القاص السباعي في قصته أنفة الذكر بان من الواجب على الإنسان العراقي المعاصر أن يبحث عن خلاصه بالمعرفة،فهي عشبته للخلاص من كل ما يحيق به من صراعات على خيراته.

مقترب خامس لغة الحوار:- الحوار هو الكلام الذي يتم بين شخصيتين أو أكثر، كما أن الحوار في القصة يتجه صعودا أو هبوطا نحو خطابات الآخرين في إطار ما تطرحه مجموعات الخطابات من علاقات اجتماعية،ورؤياوية،وخصائص أسلوبية متنوعة،ومن هنا تصبح لغة السرد في الحوار تتسم بحركة الأنا،والآخر في آن داخل التشكيلات الحوارية،إن الحوار لا يرقى بنفسه ،ولا يضع مؤشرا بنفسه،وإنما من خلال اصطراعه مع صوت الآخر قربا أو بعدا، لكل قصة كتبها القاص علي السباعي ثمة حوارات،والحوار فيها عنصر مهم من عناصرها،فحواراتنا تشيع ثقافة السلام ،،تلك هي رسالة القاص علي السباعي في اغلب نصوصه القصصية،إذ تتضمن حوارات تشيع ثقافة المحبة،ماعدا بعضها إذ كانت الأحداث يسردها رواي القصة،وقد استعمل الرموز التاريخية ، والأسطورية ، والدينية ، والشعبية في القصة،ولو استنطقنا قصة الخيول المتعبة لم تصل بعد،تتناول رمز هارون الرشيد،وهو الخليفة القائل مخاطبا غمامة أينما تمطري فخراجك عائد لي،وهو رمز للإنسان الطماع،وليس الطموح،ذلك الإنسان الذي يسعى للسيطرة على أوسع الأرض،وأكثر الناس ليكونوا رعاياه المستعبدين،وان لم يكن هارون الرشيد طاغية بل كان رجل شهوات،ولذات حياتية في إسراف شديد يشبه إلى حد كبير بصفة طمعه،واستغلاله الناس بالرئيس المقبور صدام حسين،الذي كان معروفا بتجبره، وظلمه، وطغيانه، وطمعه، ونزعته لتوسيع مدى سيطرته كما فعل مع الشقيقة الكويت التي أرادها أن تكون في منطقة خراجه كما أراد هارون الرشيد أن تكون الأرض التي تسقط عليها الغمامة في منطقة خراجه وقد تجسد ذلك عند القاص علي السباعي في قصته أنفة الذكر، إذ نجد لغة الحوار قد عبرت تعبيرا رائعا من خلال النص التالي:((لا تقاطعيني،فأنا لم أنه كلامي بعد،قالها هارون الرشيد غاضبا،نظر

كمن يتوجس خيفة بعيني دموع السوداوين،ظنت دموع بان عاصفة من الغضب آتية في الطريق،إذ كان يتناهى إلى مسمعها صوت رياح عاتية،الشمس لأول مرة تراها دونما الق،بادرها الرشيد قائلا-تغير الزمن يادموع!وتغير هارون،كا٠٠٠ قاطعته وفي عينيها صرخة احتجاج تصدر من أعماق أتعبها عزف موسيقى تتجول أصداؤها في جوف امتلأ بالأسى نعم تغير هارون،ظهر بدلا عنه ملايين الرجال الذين يدعون هارون)) ، ومن خلال الترسيمة السيميائية الآتية: نجد كيف جسد القاص الرمز بلغة الحوار،



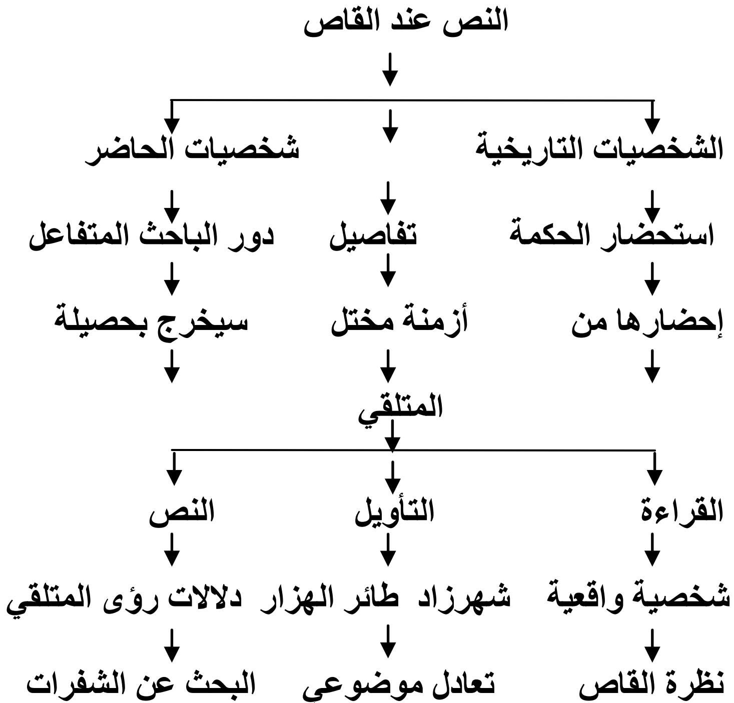
وهارون يتأسى على الزمن،وتغيره،والناس وتبدلها،لكن دموع الفتاة التي تقف بمواجهته بوصفها أنثى تأخذ دور الأم لتغدق حنانها على الصبي الشاكي،تتناص ودور شهرزاد في لعبتها الغوائية الخداعية لتقلل من جحافل همومه التي تحتشد بمواجهة سواتره النفسية الخاوية : ((ليس هارون وحده الذي تغير ،بل كل التقاليد، والعهود، والأحاسيس، والإنسان، والشجر، والأغصان،والسحابة،والمطر والسجان،والسجين آه كل العواطف تغيرت،حتى البحر تغير،والرشيد وسط ذلك كله يقف على الساحل وحيدا بلا مركب بعد أن رحلت كل المراكب)) ،ويتضح ذلك من خلال الترسيمة السيميائية الآتية:



إن النصيحة /الحكمة التي تلقيها دموع على مسامع الخليفة هي نفسها التي يلقيها الأمير الذي يدخل بعد وقت على الخليفة فغضب لسماعها،لكن الحقيقة تغضب غير المدركين لخواء العمر،وجدلية الحياة/الموت التي تدور عجلة الزمن لتبث الحكمة التي يتقبلها العقلاء،ويرفضها الحمقى:((مولاي إن حياتنا قصيرة،عندما يمر بنا مركب الزمن فلن يتوقف،ولا يعود يضحك بحزن قائلا،دموع انك حلوة كما الدنيا،يدخل حاجب الخليفة متمنطقا بسيفه،قال بعدما أدى تحية الولاء،مولاي هناك أمير ينتظر المثول بين يديك ،لكن يبادره الرشيد لكن ماذا،يجيب الحاجب متلعثما بكلماته مهابة لمولاه))

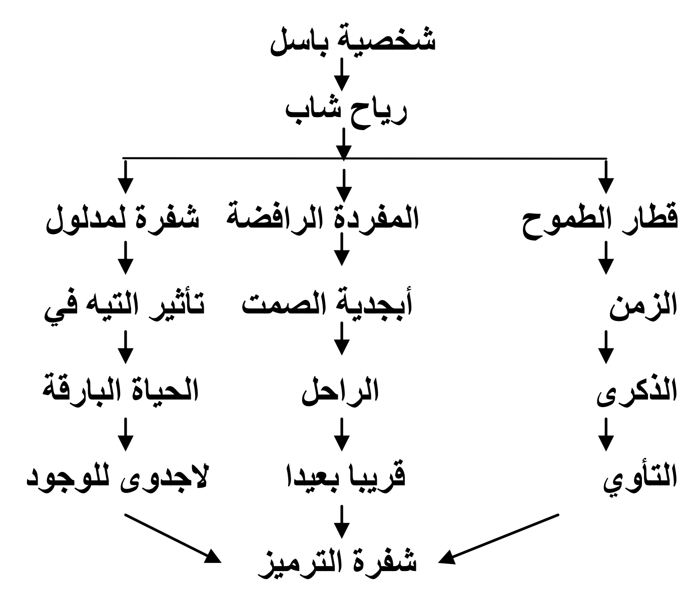
مقترب سادس الشخصية:- إذا كانت القصة لا تقوم إلا على أحداث فان الإحداث لا تجري دون شخصيات،والشخصية هي الإنسان أو الحيوان الذي يستخدم رمزا لشخصية إنسانية،لغاية من الغايات،وشخصية كل إنسان تتألف من عناصر أساسية هي: بيئته،ومولده،ومظهره العام، وسلوكه،وطعامه،ومنامه، وحبه،وكرهه،وما شابهها، ومن منا لم يعجب،وهو يقرأ قصة على قدر من الجودة،كيف استطاع القاص أن يبث الروح في شخصياتها،ويمنحها خصائصها المميزة على غفلة من قرائه،بحيث لا يستطيع المرء أن يحدد بسهولة أين،ومتى منحت الشخصية صفاتها المحددة،ورسختها في الذهن، إن الشخصية هي بمنزلة محور تتجسد المعاني فيه والأفكار التي تحيا بالأشخاص أو تحيا بها الأشخاص وسط مجموعة القيم الإنسانية التي يظهر فيها الوعي الفردي متفاعلا مع الوعي العام في مظهر من مظاهر التفاعل بحسب ما يهدف إليه الكاتب في نظرته للقيم،والمعايير الإنسانية،والشخصيات أيضا

تجسد القيم على اختلاف أنواعها في المجتمع،وتدل عليها،وتعمل على تفهمنا لها في إطار الإبداع الفني ، وحديثنا عن الشخصية في العمل القصصي يجرنا إلى الحديث عن ثلاثة نشاطات في التحليل الأدبي،النشاط الأول هو أن نحاول أن نفهم طبيعة،ونفسيتها،وخفاياها الشخصية في العمل القصصي،والنشاط الثاني أن نحاول فهم الأساليب الفنية التي يتبعها القاص ،والطرق التي يسلكها لعرض الشخصية وخلقها،وتصويرها في العمل القصصي لإقناع القارئ بحقيقتها،والنشاط الثالث هو أننا بوصفنا قراء مهتمون بمدى صدق هذه الشخصية وبمدى أيماننا بان القاص قدم شخصية يمكن أن نقتنع بها،ونصدق بوجودها،والنشاط الأخير يعني بالضرورة الحكم على الشخصية القصصية من خلال العمل وحدة متكاملة،وكيفية نجاح القاص في أو إخفاقه تصوير شخوصه ضمن إطار العمل القصصي ٠ ومن خلال استنطاق قصة((طائر الهزار)) نجد النص الذي يريده القاص علي السباعي محمولا بالدلالات،لابد أن يأتي مستلا من تفاصيل سلوكيات اجتماعية ارتأى إحضارها من أزمنة مختلفة في العلائق، ومتفاوتة في التشابكات،فهو يستعين بالشخصيات التاريخية استحضارا للحكمة،ويتكئ على شخوص الحاضر معطيا إياها دور الباحث المتفاعل الذي سيخرج بحصيلة تتكرس مدلولات تسهم في فائدة البشرية في التعامل،والحكم ،انه يمنح المتلقي أبوابا متعددة مواربة للقراءة،والتأويل اعتمادا على كون النص كرة كريستالية تبث الدلالات التي تستنهض رؤى المتلقي فتثير فيه مهمة البحث عن الشفرات ، فهو يستعين بشهرزاد في نص طائر الهزار من يوم ولادتها الذي يتعادل موضوعيا ، وسقوط النيزك من رحم السماء لتحدث طائر الهزار الذي يسرق رغبة حديثها ليمنحها- أي الرغبة- له فيروح يستطرد بكلام يفضح غزلا،هي التي أرادت نفسها أن تبوح له:((سقط نيزك على الأرض،تناثرت أحجار فوق أمواج النهر كأنها النذور تلقى فوق رأس العروس،مويجات النهر امتطت أحداها الأخرى آنئذ – انطلقت زغاريد الفرح، حينها طبع النيزك فوق خد الأرض قبلة من الم،شوق،لحظة ابتسامة امرأة حال ولادتها طفلا جميلا بصرخات الطفل،وبكاء الأم تولد النجوم من رحم السماء بسقوط النيزك ولدت شهرزاد ،تجلس شهرزاد على ضفة النهر،يتراقص القصب سعيدا بمغازلته أشجار الصفصاف الفتية،يحضر طائر الهزار إلى ضفاف المواويل الجنوبية،يحييها بصوته الموسيقي٠ مرحبا شهرزاد،تبتسم شهرزاد لتبتسم معها الدنيا) ، وسيتضح ذلك من خلال الترسيمة السيميائية الآتية :



وباسل في نص رياح شاب يحمله قطار الطموح، أو الزمن،أو الذكرى شفيرة لمدلول يؤكد تأثير التيه في الحياة البارقة على لا جدوى الوجود ((صوت القطار،والريح الهائجة تتصدى بعنف للقطار، وللزمن معا،فيسمع صليلها وكأنه يعيش بدوافع تنبع من إصرار يقاوم ساعة،وأخرى يندفع نحو سكون الليل،سكون ذلك العالم الصعب الذي يهابه الصغار بالتحديد،وله طعم الشهد،وحلاوته كحلاوة الطفولة،وهي تبتسم للحياة بملء شدقيها، فسرقته من هذه اللحظات الممتعة طرقات أخرى يتذكرها الآن جيدا))، يمنحنا السكون نقيض الصليل أوالصليل،المفردة الرافضة لأبجدية الصمت تصورا بان الراحل يسير في هلام اللاهدف،وقد أقصته الذكرى،وتلبست عليه الأشياء،حتى أن نهاية النص تكبح نظرتنا إلى الراحل بعيدا، والمتأمل قريبا في بيت تفاجئه طرقات الباب التي ستفتح ليباغت الشاب بكبش ابيض شفيرة الترميز الذي ينأى الناس عن إيضاحه خشية التأويل الواضح الذي سيقود مؤكدا إلى الشراك المنصوبة في دربه اليومي، ((طرقات قوية،ومندفعة يكاد باب الدار

يتحطم من قوتها،فهرع باسل لفتح الباب وكأنه يعلم في دواخله بأن الطارق شخص يعرفه،فإذا بكبش أبيض ضخم يصارع الباب بقرنيه الكبيرين،فدخل إلى باحة المنزل،وبدأ بالثغاء))، وأخيرا نقول يحسن الناص السرد المختزل لإنتاج قصة قصيرة جدا مستلا الفحوى من نسيج الواقع٠ ويتضح ذلك من خلال الترسيمية السيميائية الآتية:



الهوامش

١- مدخل إلى نظرية القصة تحليلا وتطبيقا : سمير المرزوقي،وجميل شاكر:١٢ ٠
٢- دلالات النص الآخر في علم جبرا إبراهيم جبرا الروائي: ولآت محمد:٧٥ ٠
٣- ينظر المصدر نفسه:٧٥ ٠
٤- ينظر دلالات النص الآخر:٧٦ ٠
٥- إشكالية التلقي والتأويل: دراسة في الشعر العربي الحديث : د٠سامح الرواشدة :٩٦ ٠
٦- الرواية وصنعة كتابة الرواية:مقالات أدبية مترجمة : سامي محمد:٩٧ ٠
٧- النهايات المفتوحة : دراسة نقدية في فن أنطوان تشخوف القصصي:شاكر النابلسي:١١٤ ٠
٨- شعرية السرد في شعر احمد مطر:٩٣ ٠
٩- المصدر نفسه:٩٣ ٠
١٠- ثريا النص:مدخل لدراسة العنوان القصصي:محمود عبد الوهاب:٣٤ ٠
١١- شعرية السرد في شعر احمد مطر:٩٣ ٠
١٢- ثريا النص:٤٧ ٠
١٣- قصص الجريمة أنماطه وشروط كتابته:٥٠ر٠ف كيتنغ،ت زيد نعمان الكنعاني:٢٦ ٠
١٤- جريدة الصباح،ع ٢١٧٣ ،في ٢٠١١/٢/١٠ :١١ ٠
١٥- مقال للأستاذ شاكر رزيج،نشر في جريدة الصباح:١١ ٠
١٦- مقال للأستاذ زيد الشهيد،نشر في جريدة الصباح الجديد،في ٢٠٠٧/٣/٢٩ :٦ ٠
١٧- شعرية السرد في شعر احمد مطر:د٠ عبد الكريم ألسعيدي:٢٣٥ ٠
١٨- نظرية المنهج الشكلي:الشكلانيون الروس،ت: حسام الخطيب:١٨٠ ٠
١٩- تحليل الخطاب الروائي:سعيد يقطين:٧٦ ٠
٢٠- البناء الفني لرواية الحرب في العراق:عبد الله إبراهيم:١٧ ٠
٢١- قضايا القصة العراقية المعاصرة:٢٥٦ ٠
٢٢- بناء الرواية:سيزا احمد قاسم:٢٦ ٠
٢٣- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا:د٠ إبراهيم جنداري:٤٩ ٠
٢٤- الحبكة:إليزابيث دبل:ترجمة،عبد الواحد لؤلؤة:٨٠ ٠
٢٥- ينظر مقال الأستاذ شاكر رزيج:١١ ٠
٢٦- إيقاعات الزمن الراقص :علي السباعي:٦ ٠
٢٧- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا:١٨٤ ٠
٢٨- البيئة في القصة:وليد أبو بكر:٦٣ ٠
٢٩- إشكالية المكان في النص الأدبي:ياسين النصير،٠
٣٠- المكان العراقي جدل الكتابة والتجربة:تحرير وتقديم:لؤي حمزة عباس:١١ ٠
٣١- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا:١٦٧ ٠
٣٢- ينظر مقال الأستاذ شاكر رزيج:١١ ٠
٣٣- إيقاعات الزمن الراقص:١٧ ٠
٣٤- مقال للأستاذ حسين الهلالي نشر في جريدة بنت الرافدين،في ٢٠١٠/١٢/١٦ :٩ ٠
٣٥- جريدة بنت الرافدين:٩ ٠
٣٦- محاضرات في النثر العربي الحديث:د٠ حاتم ألساعدي:٤١ ٠
٣٧- المصدر نفسه:٤١ ٠
٣٨- تذوق الأدب:د٠ محمود ذهني:١٤٥ ٠
٣٩- أركان القصة:فورستر،ترجمة حسن محمود:٢٥ ٠
٤٠- مقال للأستاذ زيد الشهيد،نشر في جريدة الصباح الجديد، ٢٩ /٢٠٠٧/٣ :٦ ٠
٤١- إيقاعات الزمن الراقص:١٠٤ ٠
٤٢- جريدة الزمان،ع ٢٧٤٢ ،في ٢٠٠٧/٧/٩ :١١.
٤٣- إيقاعات الزمن الراقص:علي السباعي:٢٢ ٠
٤٤- آليات السرد في الشعر العربي المعاصر:د٠ عبد الناصر هلال:١٥٤ ٠
٤٥- المصدر نفسه:١٥٥ ٠
٤٦- إيقاعات الزمن الراقص:٢١ ٠
٤٧- إيقاعات الزمن الراقص:٢٢ ٠
٤٨- المصدر نفسه:٢٣ ٠
٤٩- محاضرات في النثر العربي الحديث:٤٣ ٠

٥٠- ينظر تقنيات تقديم الشخصية في الرواية العراقية: أثير عادل شواي:٥ .
٥١- بحوث في الرواية الجديدة:ميشال بوتور:٧٧ .
٥٢- النقد التطبيقي التحليلي:د. عدنان خالد عبد الله:٦٧ .
٥٣- مقال للأستاذ زيد الشهيد،نشر في جريدة الصباح الجديد:١١ .
٥٤- إيقاعات الزمن الراقص:٣٢ .
٥٥- جريدة الصباح الجديد:١١ .
٥٦- إيقاعات الزمن الراقص:١٠٠ .
٥٧- مقال للأستاذ زيد الشهيد:٦ .
٥٨- إيقاعات الزمن الراقص:١٠٠ .

المصادر والمراجع

- آليات السرد في الشعر العربي المعاصر:د. عبد الناصر هلال،مركز الحضارة العربية،ط ١ ،القاهرة،٢٠٠٦ .
- أركان القصة :فور ستر:ترجمة حسن محمود،دار الكرنك،القاهرة ١٩٦٠ .
- إشكالية التلقي والتأويل:د. سامح الرواشدة،مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية،عمان،ط ١ ،٢٠٠٠ .
- إشكالية المكان في النص الأدبي:ياسين النصير،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،١٩٨٦ .
- إيقاعات الزمن الراقص:علي السباعي،من منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،٢٠٠٢ .
- البناء الفني لرواية الحرب في العراق:عبد الله إبراهيم،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،١٩٨٨ .
- الحبكة:إليزابيث دبل:ترجمة عبد الواحد لؤلؤة،دار الحرية للطباعة،بغداد،١٩٨١ ،موسوعة المصطلح النقدي (١٢) .
- الرواية وصنعة كتابة الرواية،مقالات أدبية مترجمة:سامي محمد،الموسوعة الصغيرة (٩٩) ، بغداد،١٩٨١ .
- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا:د. إبراهيم جنداري،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط ١ ،٢٠٠١ .
- المكان العراقي جدل الكتابة والتجربة: تحرير وتقديم لؤي حمزة عباس، بيروت، ط ١ ،٢٠٠٩ .
- النهايات المفتوحة :دراسة نقدية في فن أنطوان تشخوف القصصي:شاكر النابلسي، بيروت،ط ٢ ،١٩٨٥ .
- النقد التطبيقي التحليلي: د. عدنان خالد عبد الله،دار الشؤون الثقافية العامة،ط ١ ، بغداد،١٩٨٦ .
- بحوث في الرواية الجديدة:ميشال بوتور،تر:فريد انطونيوس،بيروت ط ١، ١٩٧١ .
- بناء الرواية:سيزا أحمد قاسم،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط ١ ١٩٨٥ .
- تحليل الخطاب الروائي:سعيد يقطين،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط١ ،١٩٨٩ .
- تذوق الأدب:د. محمود ذهني،مكتبة الانجلو المصرية،القاهرة .
- ثريا النص: مدخل لدراسة العنوان القصصي:محمود عبد الوهاب،الموسوعة الصغيرة (٣٩٦) بغداد،١٩٩٥ .
- دلالات النص الآخر في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي:ولآت محمد،الهيأة العامة السورية للكتاب،وزارة الثقافة،دمشق،٢٠٠٧ .
- شعرية السرد في شعر احمد مطر:د. عبد الكريم ألسعيدي،دار السياب،لندن،ط ١، ٢٠٠٨ .
- قصص الجريمة أنماطه وشروط كتابته:رف كنيغ: ترجمة زيد نعمان ماهر الكنعاني،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط١ ،١٩٩٩ .
- محاضرات في النثر العربي الحديث:د. حاتم ألساعدي،بيروت- لبنان،ط١ ،١٩٩٩ .
- مدخل إلى نظرية القصة تحليلا وتطبيقا:سمير المرزوقي،وجميل شاكر،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد ،١٩٨٦ .
- نظرية المنهج الشكلي:الشكلانيون الروس:ترجمة حسام الخطيب،الدار البيضاء،ط ١ ، ١٩٨٢ .
- الصحف والمجلات:
- مجلة الأقلام،ع ٧ ،تموز،١٩٨٩ .
- جريدة بنت الرافدين،في ١٦ /١٢ /٢٠١٠ .
- جريدة الزمان،ع ٢٧٤٢ ،في ٢٠٠٧/٧/٩ .
- جريدة الصباح،ع ٢١٧٣ ،في ١٠ /٢٠١١/٢ .
- جريدة الصباح الجديد،١٤٢٧ ،في ٢٩ /٢٠٠٧/٣.

Introduction

Story in Arabic is a type of a narrative literary gendre.it is labeled so to express a series of even Of various literary types ,even the artistic trend as a whole.

The novelist while starting the act of writing-expresses his stand points about the world and through his vision to set A dialogue with that world, displaying his dream to build up a world quite different from The first, embodying his visions all found in his words.

When the types of writings become various, these visions and views classified by these Texts and writings as begin an integrated world of thoughts and dreams, because as such,

The researcher of these concepts and visions, setting for comprehend that world ,it is

These visions and through the textual structure found there; he creates a perfect world

Based on "word". we investigate the narrative texts, shedding light on a writer of the qos.

He was born within three ferocious wars, fierce blockade and hineous occupation. this is the

First academic research about a writer from nasriah city. he is a novelist ,ali al-sibaie,with

His earlier collection of stories entitled "rhythmic of time of dance", published in Syria,

For many reasons:-

1) ali al-sibaie writes about lower class, the poor people in his collection of stories.

He believes that literature is a voice of the poor people. it is a mirror reflecting their

Own pains,delights,sorrows,ambitions;if not, it become a literature of propaganda or

That of ivory tower away from the sorrows of the poor.

2) nasriah city to the novelist is a cradle ,a dream in which he was born and in which

His dreams arise in changing the life of his narrative characters. these dreams are

Involved in most of all events of his stories in their atmosphere and places, except

Those taking place in Baghdad. the other two stories are taking place in nasriah city.

3) these stories are enriched with our tradition and rites , keeping all parole tradition from

Vanishing or forgetfulness. this is the reason why we have chosen him for our study.

Academic critic
Mustapha latif ARIF

Necessary for him to interplay of these narrative texts so as to be, as a result of all this,

Spaces /sites of intercurrency which from the world of narration and un narrative with

The novelist ali al-sibaie.the spaces which incurrent the texts are not only concerned with

The objects and the concepts and the visions which express his obsessions and misgivings

And his stand for the world as far as the language ,characters, and images and structure

Of the text are concerned.

The research induldges with the narrative world of ali al-sibaie in order to know the

Narrative texts and its significance, for we have to find out the most remarkable elements

Of his story through the title,time,action,dialogue language and character despite the fact

That ali al-sibaie creates one embryonic text whatever his texts are built up as various.

The research shows that the one text is not the first text which he has written, but it is

A summary of all texts he has written. it is hidden in his mind, regenerating many texts when

Seen regenerated. the first text,therefore,springs from the embryo which dwells in the mind.

So, it is necessary to now that text which he has written.

As formed in creative and critical texts, through the axis around which fragments, and

Through which the writers text are fragmented.also,the frame work of any character

Embodied in his visions and the language which expresses this character concerning